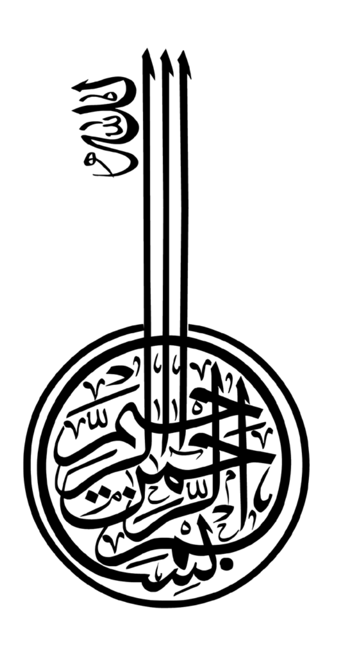
دراساتٌ نقديةٌ في أعلام الغرب 1

إيمانويل كانط

الجزء الثاني:
ما بعد الطبيعة - فلسفة الدين

إعداد وتحرير:
د. أمير عباس صالحي





دراساتٌ نقديةٌ في أعلام الغرب 1

إيمانويل كانط

الجزء الثاني:

ما بعد الطبيعة - فلسفة الدين







دراساتٌ نقديةٌ في أعلام الغرب 1

إيمانويل كانط

الجزء الثاني:

ما بعد الطبيعة - فلسفة الدين

إعداد وتحرير:

د.أمير عباس صالحي

ايمانويل كانط. الجزء الثاني : مابعد الطبيعة - فلسفة الدين/ اعداد وتحرير د. امير عباس صالحي. - الطبعة الاولى. قم، ايران : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٠ هـ. = ٢٠١٩

ISBN : 9789922604190

مجلد؛ ٢٤ سم. ـ(دراسات نقدية في اعلام الغرب؛ ١)

يتضمن ارجاعات ببليوجرافية وكشافات.

١. Kant, Immanuel, 1724-1804. ٢. الفلسفة الالمانية.أ. صالحي، امير عباس، 1989 - معد. ب. العنوان.

LCC : B2798 .I46 2019

DDC: 193

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

العتبة العباسية المقدسة - المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية

الطبعة الأولى:2019 م - 1440 هـ

كلمة المركز

الظاهرة الغربيّة في عصرنا الراهن واسعة النطاق ومعقّدةٌ غاية التعقيد لدرجة أنّها بسطت نفوذها وتجاوزت تأريخ العالم الغربي وحدوده الجغرافيّة لتُلقي بظلالها على جميع بقاع العالم وتسود في مختلف الأوساط الفكريّة المعاصرة، ومن ثمّ قطعت الطريق على سائر الأنظمة المعرفيّة لتقول كلمتها.

الفكر الغربي المعاصر رغم سطوته وسلطته الواسعة، إلاّ أنّه متقوّمٌ على عمالقة تأريخ الفكر البشري، بكلّ وجوده مدينٌ للمفكّرين القدماء والمدارس الفكريّة والفلسفيّة التي تألّقت في العهود السابقة؛ والجدير بالذكر هنا أنّ تأثير علماء العصور الكلاسيكيّة والحديثة على هذا الفكر شاملٌ وباقٍ.

بعد إخفاق العلماء الغربيين في صياغة الأنموذج الأمثل الذي كانوا يطمحون لترويجه في الحياة الاجتماعية للإنسان الحديث، وإثر عدم توقّفهم عن الفضول المعرفي إزاء شتّى الأوساط الفكريّة في المجتمعات غير الغربيّة؛ واجه المفكّرون الشرقيّون والغربيّون المعاصرون سؤالاً مصيرياً لا محيص منه حول الظاهرة الغربيّة الواسعة والمعقّدة؛ فهو سؤالٌ مشتركٌ، حيث يواجهه من يتصدّى لمواجهة المدّ الفكري الغربي، وكذلك من يدعو إلى الحوار والتبادل المعرفي.

هذه المواجهات الفكريّة في عصرنا الحاضر محتدمةٌ في باطن العالم الغربي أيضاً على ضوء نقدٍ أثمر عن ظهور العديد من المصطلحات، مثل «مركزية أوروبا» و «العولمة» و «الأمركة»، وما شاكلها.

سلسلة الأعلام الغربيين ضمن هدفها الأساسي الذي يتمحور حول الدراسات النقديّة للفكر الغربي في إطار بحوثٍ تحليليّةٍ نقديّةٍ للمنظومات الفكريّة لفطاحل الفكر الغربي وروّاده الذين أنشؤوه بفضل جهودهم الفكريّة، تتمحور مواضيعها حول بيان الهواجس والتساؤلات المطروحة بخصوص ما ذكر؛ وأوّل جزءٍ منها يتكوّن من خمسة مجلّداتٍ خاصّةٍ بالفيلسوف الألماني الشهير إيمانويل كانط المولود بتأريخ ٢٢ نيسان/ أبريل ١٧٢٤م والمتوفّى بتأريخ ١٢ شباط/ فبراير ١٨٠٤ م؛ وكلّ واحدٍ من هذه المجلّدات اختصّ بأحد المواضيع التالية:

فلسفة الدين، فلسفة الأخلاق، ما بعد الطبيعة، الإبستمولوجيا (نظرية المعرفة)، الحداثة.

و نحن إذ نقدّم هذه السلسلة إلى قرّائنا الكرام، نأمل أن ينال رضاهم و أن يساهم في تنمية الوعي النقدي في ساحتنا الإسلاميّة. ولا يفوتنا أن نشيد بجهود كل من ساهم في إنجاز هذا العمل الضخم، وأخصّ بالذكر منهم الدكتور أمير عباس صالحي، حيث قام بإعداد وتحرير هذه الموسوعة، وكذلك السيد محسن الموسوي، والسيد محمد رضا الطباطبائي، حيث قاما بالإشراف على إنجاز هذا العمل.

و آخر دعوانا أن الحمدلله رب العالمين و الصلاة و السلام على رسوله الأمين و آله الميامين.

النجف الأشرف

جمادى الأولى ١٤٤٠هـ

مقدمة

إنّ مجموع المقالات التي جمعناها في هذا المجلَّد تمثّل القسم الثاني من مجموعة نقد كانط التي تقع ضمن ثلاثة مجلدات. يكمن المعيار الرئيس في اختيار هذه المقالات في النظرة الناقدة لمختلف الأبعاد الفكريّة لـكانط . توضيح ذلك: إنّ كلَّ قسمٍ من أقسام المشروع العملاق لـكانط هو موضع دراسةٍ ونقدٍ، وفي هذه المجموعة تمَّ السعي ـ من خلال مختلف الآراء ولا سيما من زاوية الفلسفة الإسلامية ومنظومتها الحكميّة ـ إلى بيان تحديات المنظومة الفلسفيّة لـكانط الماثلة في فهمه لما بعد الطبيعة وصولاً إلى تفاصيله وجزئياته المعرفيّة، وتحليله للوجود والأحكام المرتبطة به، وثنائية (الشيء في نفسه) و (الظاهر)، وتحليل كانط للأحكام الأخلاقيّة، وإصدار الحكم بشأنها.

الفصل الأول: كانط و ما بعد الطبيعة

يشتمل هذا **المجلد الثاني** من سلسلة «**دراسات نقديّة في أعلام الغرب**» ـ وعنوانه (***كانط، ما بعد الطبيعة و فلسفة الدين***) ـ على ٢١ مقالة. المقالة الافتتاحيّةً بعنوان «**الميتافيزيقا المثلومة**» للمفكر والباحث اللبناني محمود حيدر، يضعنا من خلالها في صلب فكر كانط الفلسفي، حيث عرض لنا أهم المفاهيم الأساسيّة لفلسفة كانط، كما قام بالكشف عن عدّة قضايا مثّلت أساس ما يطرحه أصحاب المدرسة الكانطيّة في الفضاء المابعد حداثوي، وخاصة تلك المتعلّقة بإمكانيّة تحويل الفلسفة إلى علم. إنّ مردّ هذا الثلم في ميتافيزيقا كانط بحسب الباحث يعود إلى عدم قدرة كانط على متاخمة السؤال الأنطولوجي حيال معرفة الله. يخلص الباحث في هذه المقالة إلى أن مقتضى الإمكان الميتافيزيقي الكانطي في صيرورة الميتافيزيقا علماً متاخماً للعلوم الإنسانيّة وسيَّالاً في ثناياها، هو النزوع

العقلاني الذي طغى على الثقافة الغربيّة منذ أفلاطون إلى يومنا هذا. ولقد أكمل كانط رحلة الإغريق من خلال سعيه إلى إنشائها على نصابٍ جديدٍ عبر تحويلها إلى موقفٍ ينزلها من علياء التجريد إلى الانهمام بالعالم. لكن بدل الاكتفاء بالتمييز والإبقاء على خيطٍ تتكامل فيه العمليّة الإدراكيّة للموجود بذاته والموجود بغيره، راح يفصل بين العالمين ليبتدئ زمناً مستحدثاً تحوّلت معه الميتافيزيقا إلى فيزياء أرضيّة محضة.

عنوان المقالة الثانية (**الميتافيزيقا ... المفهوم والإمكان**) ـ الفصل الخامس من كتاب (***ما بعد الطبيعة چگونه ممكن است؟ «كيف تتأتى الميتافيزيقيا»***) ـ للدكتور مهدي قوام صفري، حيث يسعى إلى بيان أن فهم كانط لما بعد الطبيعة لم يكن صائباً، وأن مجموع أطروحاته قد قامت على أساس سوء فهمٍ فضيعٍ لما بعد الطبيعة. لقد قام كاتب المقالة في بادئ الأمر بتبيين معنى ما بعد الطبيعة عند أرسطو، ثم انتقل بعد ذلك إلى تعقّب هذا المعنى في آثار أحد أكبر الشارحين للفلسفة الأرسطيّة وهو الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا، ليثبت بعد ذلك أن ما نسبه كانط في هذا الشأن إلى ما بعد الطبيعة لم يكن صحيحاً، وأن ذلك كان بتأثيرٍ من قراءة **كرستيان فولف** لما بعد الطبيعة.

(**حقيقة الميتافيزيقا من منظار إيمانويل كانط**)، عنوان المقالة الثالثة بقلم: **د. غلام علي حداد عادل**، أستاذٌ مساعدٌ في مادة الفلسفة في جامعة طهران. عرض كاتب هذه المقالة ـ بعد بيان المسألة الأصليّة لـ كانط ـ سائر الفروع المعرفيّة الأخرى لدى كانط بالشرح والتحليل في ضوء المسألة، ويقول لو أنّ ما بعد الطبيعة يستعرض (**القضايا التركيبيّة لما تقدّم**)، فإنّها سوف تستحق إطلاق عنوان العلم عليها. تكمن أهميّة هذه المقالة في أنّها تقدّم شرحاً وافياً ومبسّطاً وواضحاً للسؤال الأصلي والهاجس الرئيس الذي شغل ذهن كانط، وتضع بين يدي القارئ صورةً كاملةً عن المعطيات المعرفيّة لـ إيمانويل كانط. وفي الحقيقة إنّما يمكننا أن نكوّن فهماً أفضل للنقد الوارد على تفكير كانط فيما إذا حصلنا في الخطوة الأولى على صورةٍ منطبقةٍ على الواقع ومستندةٍ إلى حصيلة أعماله وآثاره.

المقالة الرابعة بعنوان: (**الخروج من تداعيات رؤية كانط إلى مسألة الوجود في ضوء فلسفة ابن سينا**)، كتبها **مير سعيد الموسوي الكريمي**. بعد أن تناول كانط البراهين الوجوديّة على

إثبات وجود الله بالنقد، معتبراً إيّاها غير وافيةٍ بالمراد، عمد الفلاسفة طوال الفترة اللاحقة إلى البحث عن أجوبةٍ متعدّدةٍ لهذا الإشكال الكبير الذي طرحه كانط، بيد أن هذه الجهود في الغالب لم تكن كافيةً ولم تصمد أمام النقد. وقد عرض كاتب هذه المقالة نموذجين من هذه الإشكالات المعنونة بعنوان إشكال (التناقض) وإشكال (اللغويّة). ومن هنا فإنّ هذه المقالة تحظى بالأهميّة من جهتين، الجهة الأولى: إنها تقدّم تقريراً واضحاً للبرهان الوجودي لـ **أنسلم**، الذي شكّل موضوعاً لنقد كانط. والجهة الثانية: إنّها تقدم تمهيدات عن الحكمة السينائيّة في هذه المسألة. ومن خلال التدقيق والتعمّق في برهان ابن سينا نصل إلى نتيجةٍ مفادها أن انتقاد كانط إنّما يرد على البرهان الوجودي لـ أنسلم فقط، ولا يرد على جميع الأشكال الأخرى للبرهان الوجودي.

المقالة الخامسة للباحث مهدي دهباشي تحت عنوان: **(فلسفة إيمانويل كانط في بوتقة نقد فريدريك هيجل)** سلّط الضوء على النقد الذي ساقه هيجل على طبيعة العقل بحسب رؤية كانط، فالعقل برأي الأوّل خرج عن واقعه في الفلسفة الكانطية وبات مكبّلاً بقيودٍ ضيّقت نطاق جولانه المعرفي.

(**نقد كانط لميتافيزيقا التنظير للعلم الغربي**) عنوان المقالة السادسة، بقلم: **وليم وولش**. إن هذه المقالة التي سبق لها أن طبعت في مجلة (***الاستغراب***)، تقدّم شرحاً بأهمّ أفكار كانط قبل بداية (مرحلة النقد)، استناداً إلى رسالته على مستوى الدكتوراه. معرض كانط في آثاره الأولى التفكيك والفصل بين (النومن) و (الفينومين)، أو الفصل بين (شؤون الإنسان كما تبدو لنا) و (شؤون الإنسان كما هي)، لكي يعمل بذلك على التوسّط بين **لايبنتس** و **نيوتن** وإحلال الوفاق بينهما. وكأنه يقوم من خلال هذا التفكيك بالعودة إلى ما يعتقده أصحاب النزعة العقلية من أن العقل يستطيع بلوغ الحقيقة، ولكن من خلال التعريف الخاص الذي يقدّمه له. وتكمن أهمية هذه المقالة بدورها في كونها تمثل مقدمة ومدخلاً إلى (***نقد العقل المحض***).

المقالة السابعة تحت عنوان (**كانط والمطلق المحدود**) التي سبق أن نشرت في مجلة (***الاستغراب***)، بقلم: **باتريك ماسترسون**. تمثل هذه المقالة قسماً من كتاب (***إلحاد واز خود

بيگانگي) الذي ترجم وطبع مؤخراً من قبل (المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية) بعنوان «الإلحاد والإغتراب، بحث في المصادر الفلسفية للإلحاد المعاصر».

وعنوان المقالة الثامنة (**الميتافيزيقا كما يراها كانط... معها وضدها في اللحظة عينها)**، بقلم: **أرتشيبال أ. بومان**. إنّ كاتب هذه المقالة يجيب فيها عن هذا السؤال والأسئلة المشابهة الأخرى: هل الأطروحة النقديّة الكانطيّة ـ التي تبدو من خلال أصوله وأدلّته النقديّة المتينة على الأنساق الميتافيزيقيّة التقليديّة ـ في حدّ ذاتها منظومة ميتافيزيقيّة معتبرة؟ يذهب الكاتب إلى الاعتقاد بأنّ الإجابة عن هذا السؤال تستدعي أخذ أمرين بنظر الاعتبار، الأمر الأول: إن كانط من القائلين والمعتقدين بالقضايا الميتافيزيقيّة والتفكير الميتافيزيقي، ولكنّه من ناحيةٍ أخرى يعتبر الأنساق الميتافيزيقيّة عقيمة وغير منتجة. الأمر الآخر: يجب تقييم اعتبار كانط للقضايا الميتافيزيقية بشكل حيادي وغير متحيّز.

المقالة التاسعة تحت عنوان: (**وقفة على نفي ما بعد الطبيعة المتعالية في فلسفة كانط على أساس إثبات المثالية الاستعلائية**)، بقلم: علي أصغر مروّت ومحمد علي إيجئي. لقد تناولت هذه المقالة (المثالية الاستعلائية) الكانطية بالدراسة والتدقيق من زاوية الفرضيات والمفاهيم الجوهريّة له. إنّ (المثالية الاستعلائية) تعني أنّنا لا نأخذ صور المدركات الحسيّة والمقولات بوصفها من التجربة، بيد أنّ إمكان المعرفة والتجربة مستحيلٌ من دونها. تسعى هذه المقالة إلى تحليل وتقييم ما وراء كواليس (القضايا التركيبية القبلية). يسعى الكاتب إلى إثبات أن كانط ـ وبتأثيرٍ من التطوّر المذهل لفيزياء نيوتن ـ قد اعتبر قضايا العلوم دون تقييمها واختبارها من سنخ القضايا التركيبية القبلية، وينسج على هذا المنوال للقيام مجازفاً بإصلاح ما بعد الطبيعة. وعلى هذا الأساس حتى إذا لم نعتبر أطروحة كانط مصادرة على المطلوب، فلا أقل من القول بأن هذه المسألة تثبت أن أدلته في دائرة استعلائية صور الشهود الحسي ومقولات الفهم القائمة على تقدمها، غير تامّة.

يبحث سياوش أسدي و رضا أكبريان في المقالة العاشرة تحت عنوان:(**الشيء في نفسه (النومين) و الفينومين، كانط و العلامة الطباطبائي)** في ارتباط (الشيء في نفسه) و (الظاهر) من زاوية العلامة الطباطبائي وكانط. ومن خلال دراسة هذا الارتباط في فلسفة كانط نواجه

هذه المشكلة، وهي أن (الشيء في نفسه) يمثل من جهة شرطاً استعلائياً هو من لوازم المعرفة، ومن جهة أخرى لا يمكن لنا أن نحصل منه على أي نوع من أنواع المعرفة. والمعضلة الأخرى هي اقتران كيفية مبنائية (الشيء في نفسه) لـ (الظاهر) في فلسفة كانط بالغموض أيضاً. يسعى الكاتبان في هذه المقالة إلى بيان كيف يمكن للعلامة الطباطبائي أن يتجاوز هذه المعضلة بواسطة مقدماته الفلسفية. طبقاً لتحليل فلاسفة المسلمين فإن الصورة العلمية للشيء تحتوي على ذات ماهية الشيء الخارجي الذي تنتزع منه الصورة، مع فارق أنها تفتقر إلى آثار الوجود الخارجي.

وفي المقالة التالية بعنوان: (**العقل المتهافت بين الغزالي وكانط رؤية نقديّة مقارنة لليقين الترانسندنتالي**) قام عبد الله محمد الفلاحي بدراسة مقارنة حول رؤية الغزالي وكانط حول العقل. وقد سعى في هذه المقالة من جهة إلى بحث (تهافت الفلاسفة) للغزالي، ومن جهة أخرى إلى بحث تعارضات العقل في كتاب (***نقد العقل المحض***) لـ كانط.

أمّا المقالة المعنونة ب (**مديح المثنّى أو كانط ضدّ هيجل**) للفيلسوف اللبناني الراحل موسى وهبه، التي اندرجت في سياق مجهوداته ومقارباته النقديّة لفلاسفة الحداثة، ومن خلالها يتعرّض إلى قطبين من أقطاب الفلسفة الغربيّة: كانط وهيجل. يذهب الباحث في هذه المقالة إلى إثبات أنّ فريدريك هيجل تأثّر بآراء ونظريات إيمانويل كانط، غير أن هيجل بقي يدور في فلك الفاهمة دون أن يلج في عالم العقل الرحب الذي تمركز عليه فكر كانط نقداً وبناءً.

وفي المقالة الأخيرة من الفصل الأول من هذا الكتاب، قدّم السيد مرتضى الحسيني الشاهرودي ـ عضو اللجنة العلمية في الفلسفة من جامعة فردوسي في مشهد ـ في مقالته المندرجة تحت عنوان (**دراسةٌ مقارنةٌ حول أنطولوجيا إيمانويل كانط والسهروردي**)، على هامش بحثٍ تطبيقيٍّ في حقل مسألة الوجود في المنظومة الفكريّة لـ كانط وفلسفة السهروردي، قدّم قراءةً مرتبطة بـ (أصالة الماهيّة) لـ كانط، ولكن لا يمكن في الوقت نفسه وصفهما بهذا الوصف بأيّ معنى من المعاني أبداً. لقد وصف كانط الوجود بأنه أمرٌ

(ربطي)، هذا في حين أن الوجود في المنظومة الفكريّة والفلسفيّة للسهروردي ـ ضمن تحليله لمسألة (النور) ـ ليس له أي شأنٍ اعتباري.

الفصل الثاني: كانط و فلسفة الدين

إيمانويل كانط طوال حياته الفكريّة سلّط الضوء على جميع المواضيع التي طرحت حول فلسفة الدين في العصر الحديث، وفي هذا السياق دوّن بحوثاً مسهبةً على صعيد الاستدلالات والبراهين الخاصّة بوجود الله تعالى، وذلك ضمن عناوين عديدةٍ من جملتها ما يلي:

- الجدليّة المتعالية في نقد العقل الخالص
- صفات الله
- خلود الروح
- مسألة الشرّ
- الأخلاق الدينية

من المؤكّد أنّ العلماء والمفكّرين إبّان عصر التنوير الفكري من خلال منحهم الأولويّة للعقل باعتباره معياراً أساسياً ومستقلاً لتقييم المعتقدات والمتبنّيات الفكريّة البشريّة، أحدثوا تغييرات جذرية في العالم أسفرت عن تجاوز مرحلة القرون الوسطى؛ وعلى ضوء هذا التحوّل الفكري الكبير ظهرت فلسفة الدين بصورتها المعهودة في العصر الحديث، لكنّها في تلك الآونة لم تكن تُعرف بهذا الاسم وإنّما تبلورت على هيئة مواضيع فكريّةٍ مستقلّةٍ مختلفةٍ جذرياً عن اللاهوت الذي كان شائعاً بين الأوساط الدينيّة خلال القرون الوسطى، وفيما بعد تمّ تخصيصها بهذا الاسم.

في العصر الحديث وبعد عهد هيوم وكانط بالتحديد، تغيّرت وجهة الأوساط الفكريّة على صعيد مباحث الدين، لذلك لم يتناول العلماء المواضيع المرتبطة بالربوبيّة والدين بالبحث والتحليل ضمن مباحث كلاميّة، بل قيّموها على أساس أحكام العقل المستقلّة عن الوحي، إذ لم يعُد هذا العقل المستقلّ مجرّد وسيلةٍ يتمّ تسخيرها للدفاع عن المعتقدات

والأحكام الدينية، وإنّما أمسى وسيلةً للغور في تفاصيلها بدقّةٍ وإمعانٍ، لذا يقال أنّ الدين في عصر التنوير الفكري تغيّرت معالمه ليتغيّر إثر ذلك طابعه المعهود بكونه وحياً سماوياً ذا تعاليمٍ مقدّسةٍ ومبادئ ثابتةٍ ويصبح مجرّد نطاقٍ يعمّ الأوضاع الظاهريّة البشريّة القابلة للنقاش؛ والجدير بالذّكر هنا أنّ كانط لعب دوراً أساسياً في هذا المضمار، حيث ساهم في طرح انطباعٍ جديدٍ عن الدين ضمن آراء ونظريات طرحها في أهمّ آثاره التي دوّنها طوال مسيرته الفكريّة، ومن ثمّ استعرضها في إطار مشروعٍ فكريٍّ منسجمٍ قوامه النقد العقلي، ففي مقدّمة كتابه «*نقد العقل الخالص*» أعلن بصريح القول أنّ هدفه الأساسي هو بيان حدود العقل لكي يُفسح المجال للإيمان؛ وضمن جدليته المتعالية في هذا الكتاب طرح ثلاثة مفاهيمٍ أساسيةٍ للبحث والنقاش، وهي الربّ والكون والنفس، حيث اعتبرها من صناعة العقل الخالص الذي هو في الواقع عاجزٌ عن معرفة كُنهها؛ ثمّ بذل قصارى جهده لإثبات أنّ الاستدلالات الميتافيزيقيّة التي شاعت بين البشر عرضة للنقاش ولا أساس لها من الصحّة.

وفي المرحلة التالية سلّط الضوء على العقل العملي وطرح قانونه الأخلاقي المتعالي باعتباره البنية الأساسية والغاية النهائيّة للأخلاق العمليّة، وفي هذا السياق تطرّق إلى مواضيع هدفها إثبات وجود الربّ بصفته الجهة التي تضمن الامتثال للقانون الأخلاقي.

إذن، البحوث الخاصّة بفلسفة الدين الكانطية ذات ارتباطٍ وطيدٍ ومباشرٍ بالبحوث الإبستيمولوجيّة، وهي مستوحاة من منظومة إيمانويل كانط الفكريّة العامّة؛ ورؤيته الجديدة التي طرحها في هذا الصعيد أسفرت منذ اللحظة الأولى عن ردود أفعالٍ متباينةٍ في الأوساط العلمية كما نالت اهتمام الفلاسفة الذين تلو عصره بحيث تأثّر العديد منهم بها وساروا على نهجها.

الفصل الثاني من هذا المجلّد من السلسلة يتضمّن بحوث، تمحورت مواضيعها حول انعكاسات آراء إيمانويل كانط ونظريّاته على مباحث فلسفة الدين، وبيان النقد الوارد عليها؛ وإحدى هذه المقالات للباحث غلام علي حدّاد عادل بعنوان (**تأثيرات كانط على الفكر الديني الغربي**)، حيث تضمّنت مبحثاً حول الأسباب التي دعت هذا الفيلسوف الغربي لأن

يعتبر بعض المفاهيم - مثل الله والإرادة - خارجةً عن نطاق العقل بحيث لا يمكن الاستدلال عليها عقلياً؛ وقال كاتب المقالة: إنّنا على هذا الأساس نفهم مراد كانط من مفهوم «**الدين الطبيعي**» الذي أشار إليه في بعض نظريّاته، ومعنى ذلك أنّ كانط اعتبر العقل صاحب القول الفصل في المعرفة البشريّة ومصدراً للأحكام الأخلاقيّة، وهذه الرؤية بطبيعتها تفنّد الإيمان الديني المعهود بين البشر من أساسه، وفي رحابها يتّصف الدين بطابعٍ دنيويٍّ ويتجرّد من قدسيته.

المقالة الثانية للباحث روبرت أندرو أربيل تحت عنوان (**البراهين اللاهوتيّة وإيمانويل كانط: إعادة النظر في موضع النزاع**)، وقد تمحور النقد فيها حول الأسلوب الذي اتّبعه كانط في بسط وتحليل البراهين المعتمدة لإثبات وجود الله تعالى.

المقالة الأخرى في هذا الكتاب بقلم الباحث علي أفضلي وعنوانها (**رؤية كانط حول البرهان الوجودي دراسة نقديّة**)، ويدور البحث فيها حول رأي كانط **بالبرهان الوجودي**، وبما أنّه يعتبر الوجود مجرّد رابطٍ، فقد فنّد هذا النمط من البراهين؛ إذ على أساس نظريته الأنطولوجية لا يمكن اعتبار الوجود شيئاً إلى جانب سائر الأشياء، وإنّما هو فحوى وحقيقة جميع الأشياء. الهدف الأساسي في هذه المقالة هو بيان أنّ كانط بدل أن يثبت كون الوجود ليس أمراً كمالياً، ادّعى أنّه مجرّد تصوّرٍ.

وأما المقالة التالية فهي بعنوان (**البرهان الكسمولوجي على إثبات وجود الله: دراسة مقارنة بين كانط والفلاسفة الإسلاميين**). بقلم الدكتور عبد الرزاق حسامي فر، عضو اللجنة العلمية لحقل الفلسفة من جامعة الإمام الخميني (رحمه الله) في قزوين - إيران. حيث يبحث في رأي كانط في حقل مجموعة من براهين إثبات وجود الله، والتي هي من البراهين الكسمولوجيّة المعروفة، من زاوية الفلسفة الإسلامية. نعلم أن كانط قد عمد إلى تعريف ثلاثة مفاهيمٍ وهي: (الله والكون والنفس) بوصفها مفاهيم محض العقل، وقال في كتابه (***نقد العقل المحض***): إنّه قد أقيمت ثلاثة أنواعٍ من البراهين على إثبات وجود الله، وهي بأجمعها مجرّدة عن القاعدة والقانون، فهي مقولات بحتة تؤدي إلى قضايا جدلية الطرفين، فتضطر العقل إلى السقوط في التعارض تبعاً لها. ثم يقول إنّ (البراهين الكونيّة) تعود في

نهاية المطاف إلى (البراهين الوجوديّة والأنطولوجيّة)، ويعمل على توجيه جميع الانتقادات ـ التي سبق أن وجّهها إلى البرهان الوجودي والأنطولوجي ـ على هذا البرهان أيضاً. ثم يسعى كاتب المقالة إلى تقديم تبويبٍ بفلاسفة المسلمين ابتداءً من ابن سينا إلى الشهيد المطهري فيما يتعلق بالبرهان الكسمولوجي.

المقالة التي عنوانها (**«بوت» في مقابل «لوغوس»: نقد الفلاسفة الدينيين الروس لكانط والكانطية الجديدة في مطلع القرن العشرين**) تمّ تدوينها بقلم الباحث مايكل ميرسون، وتمحور موضوع البحث فيها حول النقد الذي وجّهه الفلاسفة الروس في باكورة القرن العشرين لإيمانويل كانط والكانطيين الجدد، فقد دافع هؤلاء عن الأرثوذكسيّة الشرقيّة وعُرفوا بتيّار أو حلقة بوت. من جملة النقد الذي طُرح من قبلهم أنّ كانط وأتباعه الجدد تنزّلوا بالأنطولوجيا إلى أدنى مستوى بحيث جعلوها مجرّد منهجيةٍ، كما وصفوا الفكر الكانطي بأنّه السبب الرئيس في سقم الحضارة الغربيّة وهزالتها، وفي هذا السياق أكّدوا على أنّ الفلسفة الإبستيمولوجيّة لا يمكن بتاتاً أن تطرح في منأى عن المبادئ الأنطولوجية.

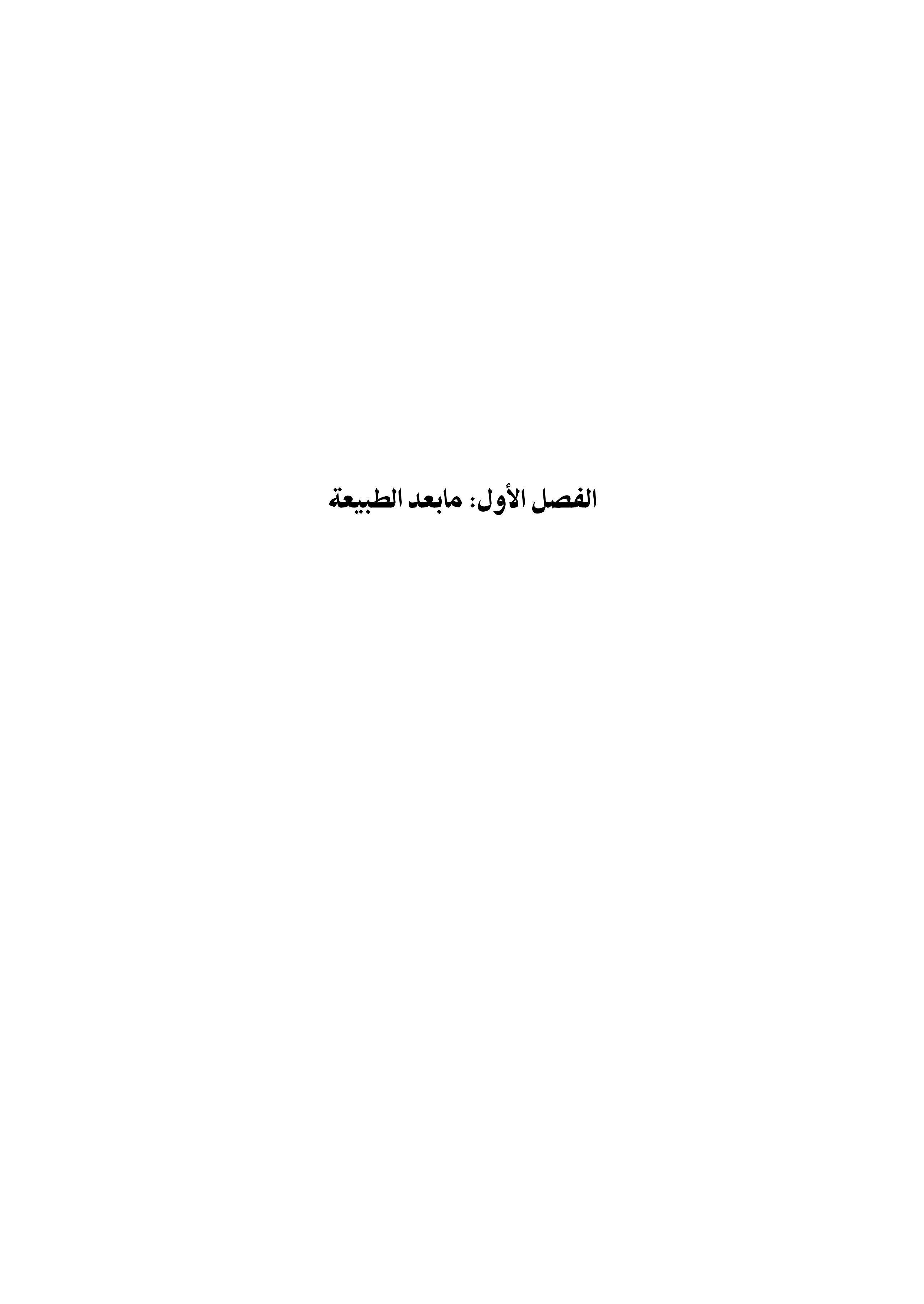
المقالة (**مفهوم الواجب عند كانط**) للباحثة عُلا عبدالله خطيب تتمحور مباحثها حول ذات الموضوع النقدي في المقالات التي سبقتها.

وفي المقالة المعنونة (**الخشية أو الغبطة: هردر مقابل كانط في مسألة المتعالي**) تطرّق الكاتب إلى بيان تفاصيل النقد الذي ساقه هردر على الأمر المتعالي الكانطي، وفحواه أنّ كانط قد أخفق في بيان دور الشعور بالنسبة إلى الأمر المتعالي، حيث اعتبر هردر الخلل ناجماً من منهجيته الخاصّة.

ومن جملة مقالات هذا الفصل، مقالة بقلم الباحث براد سيمان بعنوان :(**ماذا لو تكلّم الفيل؟ نقد الحكم وإشكالية العبور في فلسفة التعدّدية الدينية عند جون هيك**)، وكما هو واضح من عنوانها فالكاتب سلّط الضوء فيها على التعدّدية الدينية برؤية جون هيك في إطار بحثٍ تحليليٍّ نقدي؛ حيث اعتبره متأثّراً بنظريّة إيمانويل كانط لدى فصله **بين الذوات (النومينات)** و**الظواهر (الفينومينات)** لكنّه عجز عن إثبات آرائه في هذا المضمار. وأكّد على أنّ كانط برأيه هذا أوجد هوّةً سحيقةً بين الذوات والظواهر، مما يعني حدوث معضلة

فكريّة مستعصية، وذلك لما يلي: يجب على كانط في أطروحته هذه بيان طبيعة الارتباط بين الضرورتين العلّية والميكانيكية في عالم الظواهر، وبين عدم تقيّد الذوات؛ فهذا الارتباط ادّعاه في مشروعه الفكري نقد العقل العملي. أكّد الباحث ضمن تحليله النقدي، على أنّ هيك لم ينجح في إثبات ما تبنّاه من آراء بهذا الخصوص.

التحرير



الفصل الأول: مابعد الطبيعة

الميتافيزيقا المثلومة[1]

محمود حيدر

هذه المقالة، يضعنا في صلب فكر كانط الفلسفي، حيث عرض لنا أهم المفاهيم الأساسيّة لفلسفة كانط، كما قام بالكشف عن عدّة قضايا مثّلت أساس ما يطرحه أصحاب المدرسة الكانطيّة في الفضاء المابعد حداثوي، وخاصة تلك المتعلّقة بإمكانيّة تحويل الفلسفة إلى علم. إنّ مردّ هذا الثلم في ميتافيزيقا كانط بحسب الباحث يعود إلى عدم قدرة كانط على متاخمة السؤال الأنطولوجي حيال معرفة الله. يخلص الباحث في هذه المقالة إلى أن مقتضى الإمكان الميتافيزيقي الكانطي في صيرورة الميتافيزيقا علماً متاخماً للعلوم الإنسانيّة وسيّالاً في ثناياها، هو النزوع العقلاني الذي طغى على الثقافة الغربيّة منذ أفلاطون إلى يومنا هذا. ولقد أكمل كانط رحلة الإغريق من خلال سعيه إلى إنشائها على نصابٍ جديدٍ عبر تحويلها إلى موقفٍ ينزلها من علياء التجريد إلى الانهمام بالعالم. لكن بدل الاكتفاء بالتمييز والإبقاء على خيطٍ تتكامل فيه العمليّة الإدراكيّة للموجود بذاته والموجود بغيره، راح يفصل بين العالمين ليبتدئ زمناً مستحدثاً تحوّلت معه الميتافيزيقا إلى فيزياء أرضيّة محضة.

التحرير

******

لو كان لنا أن نتوجّه الى كانط بسؤالٍ افتراضيٍّ لاصطفينا التالي: ما الذي سيحدث حين يمكث الفيلسوف وسط مثلّثٍ متباينٍ من العقول ـ [نظري وعملي وتاريخي لكلَّ أحدٍ منها منهجهُ ومنطقهُ وآلياتهُ] .. ويكون عليه في الآن عينه أن يؤدي لكلٍّ منها نصيبه المخصوص من الاعتناء والتدبير؟..

قد يكون رده ـ على غالب الظن ـ أن عودوا إلى تحرّي ما حلَّ بالميتافيزيقا من وهنٍ وعطالةٍ بسبب من مكوثها دهراً في علياء التجريد. فإذا وقفتم على أحوالها سيُفتح لكم السبيل إلى فهم ما قصدتُه. وأما الحكاية الموصوفة فلسوف تهتدون إليها في مفتتح كتابي

١. المصدر: *الاستغراب*، ٩، السنة الثالثة - خريف ٢٠١٧ م / ١٤٣٩ هـ، للمفكر والباحث اللبناني محمود حيدر.

الذي صدَّرته عام ١٧٦٣ بعنوان «***بحث في وضوح مبادئ اللاّهوت الطبيعي والأخلاق***». ذكرت يومها أن الميتافيزيقا ـ هي بلا أدنى شك ـ تمثل أكثر الحدوس الإنسانيّة قوةً لكنّها لم تُكتب بعد..

ها هنا على وجه الضبط سوف يستهل «**ناقد العقل الخالص**» رحلته في لجّة التفلسف... أراد أن يستظهر الميتافيزيقا على هيئةٍ لا قِبَلَ لها بها في سيرتها الممتدّة من اليونان إلى مبتدأ الحداثة. شعر وهو يمضي في المخاطرة كأنّما امتلك عقلاً حراً، بعدما ظن أنّه تحرَّر تماماً من رياضيات ديكارت. راح يرنو إلى الإمساك بناصية الميتافيزيقا ليدفعها نحو منقلبٍ آخر. لكن حين انصرف إلى مبتغاه لم يكن يتخيّل أن «الكوجيتو الديكارتي» رَكَزَ في قرارة نفسه ولن يفارقها أبداً. ربّما غاب عنه يومئذٍ أن تخلِّيه عن منهج ديكارت الرياضي لن ينجيه من سطوة «الأنا أفكر» ولو اصطنع لنفسه منهجاً آخر. كانت قاعدته الأولى عدم البدء بالتعريفات كما يفعل علماء المنطق الرياضي، بل البحث عمّا يمكن إدراكه في كلّ موضوعٍ عن طريق البرهان المباشر. كأن يقومُ المبرهَنْ عليه من تلك الإدراكات بالتعبير مباشرة عن نفسه بحكمٍ ما. أما قاعدته الثانية فقد نهضت على إحصاء كلّ الأحكام بشكلٍ منفصلٍ، والتيقُّن ألاّ يكون أيّ منها متضمَّناً في الآخر. وأخيراً وضع الأحكام الباقية كأوليات أساسيّةٍ ينبغي بناء كلّ المعرفة اللاحقة عليها».

سَيبينُ لنا جرّاء ما سَلَفَ أنّ النقد الكانطي للميتافيزيقا، لم يكن سوى إنشاء متجدِّد للشك الديكارتي بوسائل وتقنيات أخرى. فالمشروع النقدي الذي افتتحه كانط هو في مسراه الفعلي امتدادٌ جوهريٌّ لمبدأ الـ «أنا أفكر» المؤكِّدة لوجودها بالشك. وهو المشروع الذي أسس لسيادة العقل، وَحَصَر الهم المعرفي الإنساني كله بما لا يجاوز عالم الحس.

انهمام كانط بالعقلانيّة الصارمة سيقوده راضياً شطرَ الكوجيتو الديكارتي حتى ليكاد يذوي فيه. الأمر الذي سيجرُّ على منظومته الفلسفيّة أظِلَّة قاتمة لم تنجُ الحضارة الحديثة من آثارها وتداعياتها حتى يومنا هذا.

لننظر قليلاً ماذا نجد..

من معاثر «**مبدأ الأنا أفكر**» أنّه أفضى إلى انبعاث الإلحاد في فضاء الفلسفة الحديثة. فقد جرت الألوهيّة مع «الكوجيتو» وفق معادلةٍ مختلّةِ الأركان قوامها: الله الموجود هو مجرّد نتيجةٍ لـ «الأنا موجود». ومن معاثره أيضاً أن الإنسان ـ بوصفه مخلوقاً ـ يكوّن معرفته الخاصة ويجعلها تؤسّس ذاتها من دون مسبقات. الـ«**أنا موجود**»[1] التي تلي «**الأنا أفكّر**»[2] هي تعبيرٌ عن كيانٍ يريد إظهار نفسه بالتفكير والكينونة بمعزل عن الله، وبسبب من كونه عاجزاً عن فعل هذا، فإنّه يمنع تجلّي نفسه وتجلّي الله في اللحظة عينها. زد على هذا أن الكوجيتو الديكارتي، بالأساس، يشكّل انعطافةً معرفيّةً نحو الأنا، في حين يؤدي إلى أنانة سياسيّة ليبراليّة ذات نظامٍ سياسيٍّ واقتصاديٍّ أنانيٍّ وجشع.

وهكذا فإنّ منظومة كانط المسكونة بسلطان الكوجيتو ومعاثره، سوف تستدرج إلى تناقضٍ بيّنٍ في أركانها. وللبيان نتساءل: كيف يمكن أن يستخدم كانط العقل كوسيلةٍ ليبرهن أنّ هذا العقل لا يستطيع أن يصل إلى المعرفة الفعليّة بالأشياء كما هي واقعاً؟ وكيف يمكن أن يعلن أن المرء لا يستطيع تحصيل المعرفة بالشيء في ذاته، وفي الوقت نفسه يستمر في وصف العقل كشيءٍ في ذاته. واضح أنّ كلّ حجج كانط ـ كما يبيّن الفيلسوف الألماني **فرانز فون بادر**[3] (١٧٥٦ ـ ١٨٤١) ـ لا أساس لها ما لم تكن قادرةً على وصف العقل كما هو حقيقة. وهذا لا ينطبق على كانط فحسب، بل على جميع الحالات الشبيهة. فإذا كنّا لا نعرف إلاّ ظواهر الأمور، فكيف يمكننا أن نعرف العقل بذاته؟ وإذا كنّا لا نعرف إلا الظاهر فقط، فهل ثمّة معنى، في التحليل النهائي، لقولنا إنّنا نعرف شيئا ما؟ وأمّا سبب هذه التناقضات ـ وفقاً لبادر ـ فتكمن في حقيقة أنّ الفلسفة النقديّة استثنت معرفة اللّه والدين النظري من حقل المعرفة التي يمكن الحصول عليها عن طريق العقل.

لم يأخذ كانط عن ديكارت وحسب. ففي عام ١٧٥٦ سينصرف إلى أعمال الفيلسوف الإنكليزي ديفيد هيوم وينأخذ بها حتى الانسحار. جاءه كلام هيوم كانعطافٍ حاسم:

---

1. Ergo Sum
2. cogito
3. Franz Von Baader

إنّ أيّ فيلسوفٍ لا يقدر على تفسير «قدرة الأسباب وقوّتها السريّة»، وإنّ القوّة القصوى وفاعليّة الطبيعة مجهولةٌ تماماً بالنسبة إلينا، وإنّ البحث عنها في كلّ الصفات المعروفة للمادّة مجرد هباء.. وبالتالي فإنّ القدرة التي تسبب النتائج الطبيعيّة واضحة لحواسنا، ولا بد أن تكون هذه القدرة في الله. وإنّ الله ليس فقط هو الذي خلق المادة أولاً، ووهبها حركتها الأساسيّة، وإنمّا بذل القدرة الكليّة ليدعم وجودها ويمنحها كل تلك الحركات الموهوبة لها..

ثم يتساءل:

إذا لم يكن عندنا فكرة كافية عن «القدرة» و«الفاعليّة» و«السببيّة» يمكن تطبيقها على المادة، فأين يمكننا أن نحصل على فكرةٍ تنطبق على الله؟..

بسبب هيوم وشكوكيّته سيهتز إيمان كانط بشرعيّة المعرفة الميتافيزيقية. من بعد ذلك سيميلُ نحو منفسح آخر من التفكير الفلسفي. كان له أن يعرب عن ذلك بكلمات دالَّة في مؤلفه «**مقدمات نقديّة**»: «**لقد أيقظني ديفيد هيوم من سباتي الدوغمائي**». ثم انبرى إلى الحكم على الميتافيزيقا ـ كمعرفة إيجابيّة ـ بالموت.

اضطر كانط لمواجهة اليأس من التعرّف على «سرّ الشيء في ذاته»، إلى أن يبتني أسس المعرفة الميتافيزيقيّة بوساطة العلم. استبدل التعريفات المجرّدة بالملاحظة التجريبيّة، حتى لقد خُيِّل للذين تابعوه وكأنّه يغادر الفلسفة الأولى ومقولاتها ليستقر في محراب الفيزياء. وليس كلامه عن أن «**المنهج الصحيح للميتافيزيقا هو المنهج نفسه الذي قدّمه نيوتن في العلوم الطبيعية**»، سوى شهادة بيِّنة على نزعته الفيزيائيّة.

في اليوم نفسه الذي كتب فيه هذه الكلمات البسيطة، تجاوز كانط خطّ النهاية الذي تكمن خلفه الأرض القاحلة التي يستحيل فيها استكناه السرّ الذي منه ظهرت الأشياء إلى عالم الوجود. ففي هذه الأرض سيجري تعيين علمٍ معياريٍّ جديدٍ كقاضٍ أعلى على الفلسفة. وحين صارت الميتافيزيقا عنده على هذه السجيّة، سوف يتبيَّن ـ لمجايلي كانط وللكثرة التي جاءت من بعده ـ أنّها لم تعد قادرةً لا على البرهان الفيزيائي ولا على البرهان

الرياضي في آن. ولذا، لمَّا قال كانط إنّ كلّ ما هو موجود، هو في مكان ما وزمان ما[1]، لم يكن يتوقع أن موقفه هذا سيؤدي إلى التخلي عن الميتافيزيقا ـ بوصفها تعرفاً على ذات الموجود وسره ـ وأنّه سيخلي الساح للفيزياء بوصفها وقائع يدركها الفكر، أو بما هي موضوعات تنوء تحت سطوة الحواس الخمس..

توسل كانط مرجعيتي هيوم ونيوتن لتسويغ «رغبته» في تحويل الميتافيزيقا إلى علمٍ يقدر على متاخمة المشكلات الحقيقيّة للعالم الحديث. ولقد أدرك منذ اللحظة التي سيتحول فيها مشروعه إلى عملٍ رسالي، أن للميتافيزيقا مقاماً غريباً بين العلوم، وأنّها علمٌ لا ينتهي رواجه أبداً بوصف كونها حاجةٌ طبيعيّةٌ للبشر. مثل هذه الفهم جاء ليدحض ما قرّره الفلاسفة الوضعيّون لجهة إقصاء الفلسفة من مهمّة تدبير العالم. لقد رأى أنّ إلغاء الميتافيزيقا تماماً سيكون مستحيلاً، وأنّ أكثر ما يمكن فعله هو إزالة بعض الأنواع غير الصالحة منها، وفتح الباب أمام ما يسمّيه بالعقيدة العلميّة الجديدة. وهي العقيدة التي سيضعها كانط تحت عنوان «الإمكان الميتافيزيقي» في العالم الطبيعي، وتقوم على التمييز المنهجي بين عالمين غير متكافئين: عالم الألوهيّة وعالم الطبيعة.

لكن التمييز الكانطي بين هذين العالمين وإن جاء خلاّقاً على المستوى الأبستمولوجي، إلاّ أنّ أثره التأويلي سيجاوز الحدود والمقاصد المرسومة . فالتمييز الأبستمولوجي سيغدو في ما بعد تفريقاً بين الكائن المتعالي فوق الزمان والمكان، وبين الدين بما هو كائنٌ تاريخيٌّ ثاوٍ في الزمان والمكان. مع هذا التفريق سينفجر التأويل وتتعدّد القراءات ليُرى إلى كانط تارةً كفيلسوف تَقَويّ توارى إيمانه بين السطور والألفاظ، أو كملحدٍ لا يرى إلى الله إلا كمتخيَّل بشري...

لقد قيل بصدد هذا المُشكل أنّ هدف كانط من نقده لأدلّة وجود الله لم يكن من أجل ترسيخ الإنكار النظري التام لوجود الله، بل لتمهيد الطريق لإثباتٍ أكثر أصالةً لوجود الله. ومن خلال قصر كانط لمعنى «**المعرفة**» على الفهم العلمي للأشياء الظاهرية وقوانينها،

1. Irgendwann und irgendwo

وبإنكاره لإمكانيّة امتلاكنا المعرفة النظريّة بوجود الله، كان يُنكر إمكانيّة معرفة الله بالطريقة نفسها التي نُدرك من خلالها أيّ شيءٍ مادي. وبما أن الله ليس جزءاً من العالم المادي بأي شكلٍ من الأشكال، فلا يُمكن على نحوٍ أدق إثبات كونه موضوعاً للمعرفة النظريّة. وإذا أردنا إثباته، فلن يكون ذلك من خلال بيئة المعرفة العلميّة بل عبر نوع من الإثبات الذي يتجاوز المعرفة العلميّة ويمكن إطلاق صفة الإيمان المنطقي عليه بسبب الافتقار لمصطلحٍ أفضل.

بالتأكيد لن يُحمل على كانط أنّه كان عدوّاً للإيمان، لكن عَيْبَه الموصوف أنّه أسّس لـ «مانيفستو فلسفي» يقطع صلات الوصل المعرفيّة بين الله والعالم وبالتالي بين الدين والعقل. هذا هو الإجراء «**الكوبرنيكي**» الذي شقّ الميتافيزيقا إلى نصفين متنافرين (**ديني ـ دنيوي**) وما سينتهي إليه من غلبة الدنيوي على أزمنةٍ مديدةٍ من أنوار الحداثة.

مع هذا، فقد بدا كانط كما لو أنّه فتح الكوّة التي ستتدفّق منها موجات هائلةٌ تعادي التنظير الميتافيزيقي ولا تقيم له وزناً في عالم الإمكان الفيزيائي.

أصحاب الميتافيزيقا المثلومة من الذين استطابوا الدرس الكانطي أعادوا إنتاج القطيعة بين الكائن الذي لا يُدرك والموجود الواقع تحت راحة اليد. لذا حرص هؤلاء على وقف مهمّة الميتافيزيقا حيناً عند حدود الحاجة الإبستمولوجيّة، وحيناً آخر من أجل استخدامه في عمليّة التوظيف الإيديولوجي. وعليه فقط دأبوا على إحاطتها بسوارٍ لا ينبغي فكّه إلا عند الاقتضاء. فلا تصبح الميتافيزيقا ممكنةً إلا متى كان هناك مجالٌ شرعيٌّ للمبحث الميتافيزيقي. في حين تكون العلوم التجريبيّة هي الحاكم. بل هي وحدها القادرة، على إنبائنا ببنية الواقع الأساسيّة.

لقد كان أنصار «**العِلمويّة**»، في صنفيها، - سواءً ذاك المستقطب من صفوف العلماء، أو ذاك المتأتّي من صفوف المفكرين ـ يُظهرون دوغمائيّةً ضيّقةَ الأفق هي في منتهى التحليل نقيض الفلسفة الأصيلة. فهم أعمياء عن رؤية أن العلم يقتضي الميتافيزيقا (أو يفترضها مسبقاً)،

وأن دور الفلسفة معياريٌّ[1]، بمقدار ما هو وصفي ـ وأنّ كلّ الأشياء، ومن ضمنها العلوم، تقع تحت عينها الناقدة. غير أنّ ما تستطيع العلوم التجريبيّة إطلاعنا عليه، في أحسن الأحوال، هو الوضع بكيفيّته الراهنة، لا بـ «**كيف يجب أن يكون**»، أو «**ما يمكن أن يكون**». الميتافيزيقا هي من يتعاطى مع الممكنات. فقط عندما نضبط مدى الممكن، نستطيع أن نرجو تحديد الفعلي تجريبياً. لذا ستكون العلوم التجريبيّة في مثل هذه الحالة عالةً على الميتافيزيقا ولا يكون للتجريبيّة أن تسطو على دور (**الميتافيزيقا**) اللائق بها وحدها.

سوف يسري الالتباس والغموض بعمقٍ في نظاميّة كانط جرّاء هذا الفصل الوظائفي بين ما هو أنطولوجيّ عصيٌّ على الإدراك وما هو فينومينولوجيّ قابلٌ للفهم. والذين نظروا إلى هذا الالتباس وجدوا أنّ الفصل المومىَ إليه تعدى حدود الوظائفيّة لتتحول الهندسة المعرفيّة الكانطيّة بسببه إلى نقائض. وهذه النقائض هي عند كانط نفسه غير قابلةٍ للحل لأنّها تنطوي على علاقةٍ غير واضحةٍ بين النومينا (**الشيء في ذاته**) والفينومينا (**الظاهرة**) وهي في التحليل الأخير غير منطقيّة...

تلقاء ذلك سعى كانط إلى ابتكار جوابٍ حاسمٍ على مشكلة الفلسفة بسؤاله الأثير عن إمكان صيرورة الميتافيزيقا علماً. فبعد إدراك صحة ما يمكن البرهان عليه يرفض العلم كلّ ما سواه باعتباره تفكيراً عديم الجدوى. فالعلم في تقدّمٍ مستمرٍّ واحترامٍ دائم، على خلاف الميتافيزيقا وعلم الأخلاق والدين. فهذه المجالات المعرفيّة لا تؤسِّس حقّها في التقدير والاحترام على أدلّة نتائجها، بل على أهميّة الموضوعات التي تتطرق إليها. لذلك رأى كانط أنّ هذا الموقف كان شيئاً من الماضي. فقد جاء الزمان الذي لم يعد الإنسان فيه يشعر بالاهتمام بأيِّ فرعٍ معرفيٍّ لأجل سموّ غايته، بل فقط لأجل سلامة براهينه. ويستنتج كانط مما مرَّ أنّ عصرنا هو عصر النقد بكلّ ما للكلمة من معنى، ويجب أن يسلّم كلّ شيءٍ له. لكن الدين بقوّةِ قداستهِ والقانون بقوّةِ سلطانِه يحاولان التملّص منه، إلاّ أنّهما بفعلتهما

---

1. normatif

هذه يثيران الشكوك، ولا يقدران على إعلان الاحترام الصادق الذي يكنّه العقل فقط لأولئك الذين كانوا قادرين على الصمود أمام اختباره الحر والمفتوح.

المشهديّة المثلومة للميتافيزيقا الكانطيّة، سوف تحدو بهايدغر بعد زمن إلى مراجعة الميتافيزيقا من أصلها إلى فصلها. كذلك سيدعو بنتيجة ذلك، إلى استنقاذها من غفلتها المديدة، ومن نسيانها الجائر لحقيقة الكينونة. فقد كان لمنظومة كانط الأثر المبين في تشكيل الحضارة العلمانيّة في الغرب. وذلك عائدٌ إلى الزرع الذي أجرته في بنية التفكير الفلسفي لجهة محدوديّة العقل في فهم وإدراك البعد الإيماني في المنظومة الدينيّة.

كذلك ستوفر الكانطيّة التسويغ الفلسفي للفردانيّة[١] التي تعني إنكار أيّ مبدأٍ أعلى فوق الفرد[٢]. مثل هذا الإنكار سيكون السبب الحاسم للانحطاط الراهن للغرب، من جهة كونها، كونه المحرّك للتطوّر الحصريّ للإمكانيّات السفلى للإنسانيّة.

مقتضى الإمكان الميتافيزيقي الكانطي في صيرورة الميتافيزيقا علماً متاخماً للعلوم الإنسانيّة وسيَّالاً في ثناياها، هو النزوع العقلاني الذي طغى على الثقافة الغربيّة منذ أفلاطون إلى يومنا هذا. ولقد أكمل كانط رحلة الإغريق من خلال سعيه إلى إنشائها على نصابٍ جديدٍ عبر تحويلها إلى موقفٍ ينزلها من علياء التجريد إلى الانهمام بالعالم. لكن بدل الاكتفاء بالتمييز والإبقاء على خيطٍ تتكامل فيه العمليّة الإدراكيّة للموجود بذاته والموجود بغيره، راح يفصل بين العالمين ليبتدئ زمناً مستحدثاً تحوّلت معه الميتافيزيقا إلى فيزياء أرضيّة محضة.

---

1. individualisme

2. individualite

الميتافيزيقا.. المفهوم والإمكان[1]

مهدي قوام صفري[2]

الميتافيزيقا بمعناها الخاصّ من وجهة نظر إيمانويل كانط، محدودةٌ بالمسائل الإبستمولوجية، وتبقى ذات مصداقيّةٍ وحجّيةٍ ما دامت قادرةً على الصمود أمام طموحات العقل الواسعة بحيث تتمكّن من تسخير المقولات الذهنية في مجال الظواهر الزمانيّة والمكانيّة فتتّخذ خطوات إلى الأمام في رحاب العلم بمعونة القضايا التركيبيّة القبلية؛ وعلى هذا الأساس أكّد كانط على استحالة اعتبارها علماً بالوجود «بما هو هو» لكونها - برأيه - مجرّد تبلورٍ للطموح العقلي في إطلاق المقولات الذهنية المحضة، وقال بأنّها لا تثمر إلّا عن طرح مفاهيمٍ جدليّةٍ من حيث النفي والإثبات وتسفر عن تناقض العقل مع نفسه.

تطرّق الباحث في هذه المقالة إلى إثبات أنّ نظريّة إيمانويل كانط بالنسبة إلى الميتافيزيقا غير صائبةٍ من منطلق عدم فهمه الصحيح لحقيقة الأمر، ومن ثمّ فإنّ مشروعه الفكري متقوّمٌ في جميع جوانبه على هذا الفهم الخاطئ لحقيقة الميتافيزيقا؛ وفي هذا السياق بادر في بادئ المقالة إلى بيان آراء أرسطو على هذا الصعيد ثمّ سلّط الضوء على آراء أعظم شارحٍ لآثاره ونظرياته، إلّا وهو الفيلسوف المسلم ابن سينا ليثبت

---

١ . المصدر: قوام صفري، مهدي، «*ما بعد الطبيعة چگونه ممكن است*»، نشر سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامي، طهران، ١٣٨٨ هـ ش. الفصل الخامس.

تعريب: حيدر نجف

٢ . حول الكاتب: مهدي قوام صفري، أستاذ مساعد في جامعة طهران في فرع الفلسفة. له المؤلفات الآتية في موضوع الفلسفة وعلم المعرفة: *نظريه صورت در فلسفه ارسطو* (الطبعة الثانية)، نشر: حكمت، طهران، و(*آشنائي با معرفت شناسان*)، و(*آشنائي با اصطلاحات معرفت شناسي*)، نشر: مؤسسة فرهنگي دانش واندیشه معاصر، طهران، (*ما بعد الطبيعة چگونه ممكن است*)، نشر سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامي.

أنّ كانط قد نسب للميتافيزيقا أموراً لا صواب لها بتاتاً. وبعد هذا التحليل النقدي تطرّق إلى الحديث عن مصداقية الميتافيزيقا حسب متبنّيات أرسطو وابن سينا.

التحرير

******

كانت الميتافيزيقا (أو ما بعد الطبيعة، أو ما وراء الطبيعة) بالنسبة لأرسطو علم تبيين الواقع، وكان يحاول في إطارها أن يدرس الوجود كلّه دفعةً واحدةً من حيث أوصافٍ لا يستطيع أي علمٍ جزئيٍّ آخر دراستها. كان ينظر إلى الميتافيزيقا من زاويةٍ تنكشف فيها أوجهٌ معينةٌ من الواقع غفلت عنها الدراسات الأخرى بالمرّة. بيد أنّ سوء فهمٍ كبيرٍ ظهر تدريجياً في الفلسفة الغربية، وخصوصاً من مطلع الحقبة الحديثة إلى زمن كانط، بخصوص ماهيّة الميتافيزيقا إلى درجة أن كانط اختزل موضوعها من الوجود كلّه إلى ثلاث قضايا كحدٍّ أقصى هي الله والنفس والعالم، وأوضح أنّ هناك حول كلِّ واحدةٍ من هذه القضايا ثلاث أو أربع مسائل معيّنة تمثّل موضوع الميتافيزيقا. وبالنتيجة فإنّ ما أنكره كانط بعد جهدٍ جهيدٍ لم يكن، بحالٍ من الأحوال، الميتافيزيقا التي طرحها أرسطو ونضّجها وطوّرها الفلاسفة المسلمون. كان كانط يمشي في فضاءٍ فارغٍ ويقاتل عدواً وهمياً خيالياً يتمثل في تصوّرٍ واهٍ للميتافيزيقا دسّه أساتذتُهُ في ذهنِهِ، لكنّه تصوّرٌ ليس له أي مصداق. لم يكن لكانط أي تصورٍ واضحٍ عن الصفات العامة للوجود التي طرحها أرسطو، بل ويمكن القول، بشهادة كتاباته، إنّه وبتأثيرٍ من تصاعد حُمّى ما يسمّى بالتنوير في زمانه، لم يقرأ كتاب ***الميتافيزيقا*** لأرسطو أبداً، وعندما كان يواجه كلمة الميتافيزيقا تعود به الذاكرة إلى السنين التي كان يقضي فيها أوقاته بتدريس كتاب «***الميتافيزيقا***» لـ «**ألكسندر بومغارتن**». فكّر كانط لسنين طويلة، تمتد إلى إثني عشر عاماً، في عدم جدوى تصوّره للميتافيزيقا، وخوفاً من عجزه عن استكمال مشروعه بسبب تقدّمه في السنّ، دوّنَ أفكاره المناهضة للميتافيزيقا في غضون ما لا يزيد عن خمسة أشهر[١]. وبعد فترةٍ من الإقبال على مثل هذه الأفكار المناهضة للميتافيزيقا وعندما خمدت أخيراً حمّى معاداة الميتافيزيقا وما اكتنفها من مشاعر وعواطف، عاد

١. نورمن كمپ اسميث (١٩٨٤ م)، ص xix، نقلاً عن رسالة السابع من آب أغسطس ١٧٨٣ م التي بعثها كانط لغارو.

الفلاسفة، وخصوصاً في النصف الثاني من القرن العشرين، ثانيةً إلى المفهوم الحقيقي الصحيح لميتافيزيقا أرسطو، والعالم يشهد اليوم انتشار كتبٍ جديدةٍ تحت عنوان الميتافيزيقا.

هنا نحاول أولاً معالجة مفهوم الميتافيزيقا وإمكانها بالشكل الذي صاغه أرسطو وطوّره من بعده الفلاسفة المسلمون، وخصوصاً ابن سينا، على نحوٍ واضحٍ وكامل. ثم نستعرض بشكلٍ موجز المسار التاريخي لظهور التصوّر الخاطئ للميتافيزيقا والذي تلقّاه كانط عن أسلافه.

١- المفهوم الأرسطي للميتافيزيقا

في مستهلّ كتابه المسمّى «*ما بعد الطبيعة*»[1]، يسمّي أرسطو ما نسمّيه الميتافيزيقا[2] بالحكمة (**سوفيا**)، ويصفه بأنّه بحثٌ عن التبيينات (**آيتياي**) أو العلل، وعلم تبييني (**إبستيمي**). وكان يقصد أنّ الحكمة علمٌ يقول لنا لماذا ذلك الشيء المعيّن هو ما هو عليه. علم التبيين إذاً هو ذلك العلم العلمي، ويمكن ترجمة الإبستيمي ببساطة بأنّه العلم العلمي. مراراً ما أطلق أرسطو على الميتافيزيقا اسم الإبستيمي، بل وفي الفصل الأول من كتاب «*ابسيلن*» من «*ما بعد الطبيعة*» يسمّي هذا العلم بالپروته اپيستمه (**العلم العلمي الأول**)[3] لأنّه يعتقد أن الحكمة (ما بعد الطبيعة) تبحث عن أكثر التبيينات جذريّةً وتأصلاً، وهي التبيينات التي يسمّيها التبيينات والأصول الأولى، لأنّها تبيّن وتفسّر كلّ الأشياء، أي جميع الأشياء الموجودة. وهكذا، يعرّف أرسطو قارئ كتابه «*ما بعد الطبيعة*» تدريجياً على القضيّة الرئيسيّة في الميتافيزيقا (الحكمة)، وهي: ما هو الوجود (**تي تو أن**)؟ ولا يدّعي أرسطو أن هذا السؤال من اختراعه، بل على العكس يذهب إلى أن كلَّ المفكّرين السابقين منذ القدم طرحوا نفس

---

١. آلفا الكبيرة، ص ٢.

٢. في هذه المقاله وبسبب كثرة الإحالات إلى كتاب «*ما بعد الطبيعة*» لأرسطو، اختصرنا عنوان هذا الكتاب إلى «ما بعد».

٣. ١٠٢٦، ألف ٢٩.

هذا السؤال، وكان نفس هذا السؤال مبعث حيرةٍ وتيه، ولا يزال كذلك إلى الآن (ما بعد، زتا، ١، ١٠٢٨ ب ٢ -٤):

الواقع أن ما جرى البحث عنه دائماً، الآن ومنذ القدم، وكان دائماً سبب حيرة هو السؤال القائل: ما هو الوجود؟

وبهذا، فهو يعتقد أن المفكّرين قبله أيضاً حقّقوا في الوجود وتفلسفوا بشأن الواقع (ما بعد، آلفا الكبيرة، ٣، ٩٨٣ ب ١ - ٣). في الفصول ١ -١٠ من الكتاب الأول من «***ما بعد الطبيعة***» يذكر أرسطو بوضوحٍ أسماء الفلاسفة الذين سبقوه إلى الخوض في قضيّة الوجود: **طالس**، و **أناكسيمنس**، و **ديوجنس**، و **هيپاسوس** من أهل **متاپونتوس**، و **هيراقليطس**، و **إمبادوقليس**، و **إنكساغوراس**، و **هرموتيموس** من أهل كلازومناي، و **ليوكيپوس** و **ديموكريتوس**، و **الفيثاغوريين**، و **أفلاطون** نفسه، ممن كانوا قد طرحوا في الواقع السؤال عن الوجود. بل ويمكن حتى أن نقول: إن هسيودوس أيضاً قد تابع هذه المسألة[١]. حتى أن أرسطو يَعِدُ بأنه يجب في المستقبل تصنيف هؤلاء المفكرين بحسب تقدّمهم في اكتشاف القضية[٢]، ولكن يلوح أنه نسي لاحقاً وعده هذا فلم يذكر شيئاً بهذا الخصوص.

في الفصل الافتتاحي من «ما بعد الطبيعة» يقرر أرسطو أن إثارة السؤال عن الوجود هو ثمرةُ حيرةِ وتيهِ (**ثايومازين**) الإنسان وتوقه إلى أداء واجبه الإنساني. يقول لنا في الفصل الأول: إن سائر الحيوانات تعيش بتصوراتها وذكرياتها، ولا تتمتع بالتجربة (**امپيريا**) المتواصلة إلّا قليلاً، «أما الجنس البشري فيعيش بالفن (**تخنه**) والاستدلالات **لوغيسمويس** أيضاً»[٣]. يذهب أرسطو إلى أن الفن خلافاً للحواس التي تتعامل مع الجزئيات، عبارةٌ عن التوصّل إلى إدراكاتٍ كليّة (كاثولو)، وهذا من شأن الإنسان فقط. بالإضافة إلى ذلك فإنّ من فوارق الفن عن الحواس أن الحواس لا تستطيع أبداً تقرير لماذية (تو دياتي) شيء من

---

١. حول هسيودوس راجع: *ما بعد*. ١، ٤، ٩٨٤ ألف، ٢٣ - ٣١.

٢. ألف، ٣١ - ٣٢.

٣. *ما بعد*، ١، ١، ٩٨٠ ب، ٢٦ - ٢٧.

الأشياء وإعطاءها لنا وإتحافنا بها، بينما يعرف الفن «اللماذية والتبيين (العلة) معاً»[١]. ولهذا السبب لا يتسنّى اعتبار أي من الحواس بأنّها حكمة[٢]. الحكمة معناها الخوض في لماذية الأشياء والأمور، وخصوصاً اللماذات الأكثر كلية، والتي تتحفنا بالتبيينات (العلل) الأولى. إنّها الوظيفة المعرفيّة للجنس البشري، والتعاطي بها هو في الحقيقة أداءٌ لأكثر واجبات الإنسان المعرفيّةِ إنسانيةً.

أمّا الفصل الثاني فيقول لنا بأنّ الحيرة والتيه كانا المنطلقَ والخطوةَ الأولى نحو أداء هذه الوظيفة الإنسانيّة. وهذا كلامٌ لا يصحّ بشأن الفلاسفة الأوائل وحسب، بل الآن أيضاً. الإنسان الذي يجد نفسه حائراً تائهاً سيشعر أنّه جاهلٌ، لذلك سيحاول إزالة جهله عن طريق كسب المعرفة. تبدأ الحكمة عن طريق حيرة الإنسان وتيهه حيال مسألة الوجود، وهكذا فسؤال الوجود ليس سؤالاً عادياً، إنّما يعرض الوجودُ نفسه كلغزٍ على الإنسان من حيث هو إنسان، وهذه حقيقة يعضّدها - حسب رأي أرسطو - حتى تاريخ الفلاسفة الأوائل.

نظرة أرسطو لسؤال الوجود هذه نسخةٌ أخرى لنظرة أفلاطون للموضوع. سبق افلاطونُ أرسطو في الحديث عن حالة الحيرة إزاء الوجود. وفي محاورة السوفسطائي (٢٤٢ ب فما بعد) خصوصاً، يطرح أفلاطون بوضوحٍ الطابع الملغّز للوجود مع إشاراتٍ إلى معتقدات الماضين المتنوّعة في هذا المضمار. وربما (وربما أكثر من ربما) كان **أرسطو** عندما يتحدث عن لغز الوجود ويعتبره المحور الأهم لنقاشات الماضين والمعاصرين، يستذكر تعليمات أستاذه.

معرفة أنّ الحكمة تبدأ من منطلق الحيرة والتيه تفضي إلى نتيجةٍ فحواها أنّه من الواضح إذاً أنّ الحكمة تُطلَبُ من أجل المعرفة والعلم فقط، وليس لأيّ هدفٍ نافعٍ آخر[٣]. والواقع يؤيّد هذه الفكرة، لأن هذا العلم يُطلَبُ فقط عندما تتوفر للبشر مسبقاً كل ضروريات الحياة والأشياء التي يحتاجونها لرفاههم وراحتهم. إذاً، من الجليّ أنّنا في بحثنا عن هذا العلم لا

---

١. ٩٨١ ألف، ٢٩ - ٣٠.

٢. ٩٨١ ب، ١٠.

٣. *ما بعد*، آلفا الكبيرة، ٢، ٩٨٢ ب، ٢١.

نبحث عن أيّ أرباحٍ أو منافع غيره. وعليه، كما نقول: إنّ الإنسان الحرّ هو الإنسان الذي يعيش لنفسه وليس للآخر، كذلك:

نبحث عن هذه الحكمة كعلمٍ حرّ (**اليوثران**) فذّ فريد، لأنّها موجودةٌ من أجل نفسها[١].

وبالتالي، ينبغي النظر لهذا العلم الحرّ باعتباره عملاً إلهياً بمعنيين:

١ - التوفر على مثل هذا العلم الحرّ فوق قدرة الإنسان، لأن طبيعة الإنسان مقيدةٌ بقيودٍ شتّى ولأسبابٍ عديدة، وعلى حدّ تعبير سيمونيدس[٢] «الله (ثيوس) وحده هو الذي يستطيع التحلّي بهذه الميزة».

٢ - من ناحيةٍ أخرى، يتناول هذا العلم الأمور الإلهيّة (ثيوس) وموضوعه موضوعٌ إلهي، لأنّ التصوّر هو أنّ الله موجودٌ بين علل كلِّ الأشياء، وهو الأصل الأول. وهذا العلم يخوض في هذه العلل والأصول الأولى، وبالتالي سيكون الله أيضاً موضوعَ دراسة هذا العلم. يعتقد أرسطو أنّه بالرغم من أن هذا العلم جديرٌ بالله أكثر من أيّ عالـمٍ آخر، وأنّ الله يمتلك هذا العلم إما لمفرده أو أكثر من كلٍّ من سواه، فخلافاً لكلام **سيمونيدس**، وجرياً مع المثل القائل بأن الشعراء كثيراً ما يكذبون، ولأنّ الألوهيّة ليست حسودةً بخيلة، لذا يستطيع الإنسان أيضاً التوفر على هذا العلم[٣]. وضعيّة الحكمة هذه تعني في الحقيقة أن «**كل العلوم الأخرى في الواقع أكثر ضرورةً منه، لكن أيّـاً منها ليس بأفضل منه**»[٤]. وهكذا، بالمستطاع تسمية الحكمة من حيث المعنى الثاني بالإلهيات (**ثيو لوغيكه**)[٥].

يتسنى من كلِّ ما مرّ بنا من قولٍ استنتاجُ نتائج عدّةٍ منها أنّ أرسطو عند ذكره لسمات الحكمة (سوفيا) في «ما بعد الطبيعة» استخدم مفردة سوفيا بمعنى أخص يعادل معنى ما بعد الطبيعة. لسوفيا كما يتبين مثلاً من **أخلاق نيكوماخوسي**، ٦، ٧، معنى أوسع مما أراده

---

١. ب، ٨ - ٢٥.

2. Simonides

٣. ٩٨٢ ب، ٢٨؛ ٩٨٣ ألف، ١٠.

٤. ٩٨٣ ألف ١٠ - ١١.

٥. *ما بعد*، ابسيلين، ١، ١٠٢٦ ألف ١٩.

أرسطو في البحوث السابقة. ويشمل هذا المعنى الأوسع حتى الطبيعيات والسياسة وكذلك مهارات الفنون. على أنه يستخدم هذه المفردة هنا، خلافاً لباقي آثاره، بمعنى خاص، ويقصرها على علمٍ واحدٍ من بين العلوم والفنون. وهذا المعنى عبارة عن علم العلل الأولى أو العلم بأعمّ العلل وأكثرها كلية. وهذا هو الشيء الذي أطلق عليه من بعده اسم علم ما بعد الطبيعة.

إذا كانت ما بعد الطبيعة علم العلل (التبيينات) الأولى أو العلل (التبيينات) الأعم والأكثر كليةً، إذن يمكن حالياً تشخيص سمتين إثنتين لها:

١ - ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا هي علم التبيينات الأولى أو النهائيّة، أي علم التبيينات التي لا تحتاج إلى تبيين، وهي بذلك نهائيّة.

٢ - الميتافيزيقا علمٌ تبييني لكلّ شيء، أي أنّه علمٌ يطرح في الوقت نفسه تبييناً لكلِّ الأشياء الموجودة، ويبيّن جانباً من صفات كلِّ الأشياء الموجودة في آنٍ واحد. يسمّي أرسطو الميتافيزيقا من حيث سمتها الثانية العلم الكلّي (**كاثولو ايبستمه**)[1]. طبعاً ليس قصده من العلم الكلّي أن الميتافيزيقا تبيّن كلَّ شيءٍ حول كلِّ شيء. بعبارةٍ أخرى، الميتافيزيقا تبين كلَّ شيء من حيث إنه موجودٌ لا من حيث إن كلَّ واحدٍ من هذه الأشياء شيءٌ معين. وهكذا فالميتافيزيقا عبارة عن علم التبيينات والأصول النهائية لكلّ شيء من حيث هو موجود لا من حيث إنه شيء معين. هنا يتلاقى التعريفان اللذان يطرحهما أرسطو للميتافيزيقا ويرتبطان أحدهما بالآخر. والحقيقة هي أنّ تعريفه الأول للميتافيزيقا باعتبارها علم التبيينات والأصول النهائية لكلّ شيءٍ يفضي بشكلٍ طبيعي إلى التعريف الثاني للميتافيزيقا باعتبارها علم تبيين الوجود من حيث هو وجود. يكتب أرسطو في هذا الصدد (ما بعد الطبيعة، گاما، ١، ١٠٠٣ ألف ٢١ - ٢٤):

---

١. *ما بعد*، آلفا الكبيرة، ٢، ٩٨٢ ألف ٢٦.

ثمة علمٌ يحقق في الوجود بما هو وجود (تو أن هي أن) والصفات التي يتصف بها بسبب طبيعته (**تا تو تو هو پارخونتا كاث هو تو**)[١]. وهذا ليس أيّـاً مما نسميه العلوم الخاصة، لأن أيّـاً من العلوم الأخرى لا تدرس الوجود بما هو وجود.

وعليه، متى ما خضنا في الميتافيزيقا نكون في الواقع:

قد درسنا أصول (**آرخاي**) وعلل الأشياء الموجودة، وواضحٌ أنّنا هنا ندرس أصول الأشياء وعللها باعتبارها وجوداً[٢]،

وليس الأشياء باعتبارها أشياء. فالأشياء بما هي أشياء تدرس في العلوم التي تسمّى علوماً خاصة، وليس في علم الميتافيزيقا. والواقع هو أن كلَّ علمٍ خاصٍ (جزئي) يَدرسُ طبقةً من الموجودات من حيث إنّ لها صفات معينة، أما في الميتافيزيقا فلا يقتصر البحث على طبقةٍ معينةٍ من الموجودات، إنّما يندرج كل ما هو موجود من حيث كونه موجوداً ضمن نطاق البحث الميتافيزيقي، مهما كان ذلك الشيء الموجود ولأيّة طبقةٍ من الموجودات انتمى، سواءً للمحسوسات أو لغير المحسوسات، وسواءً انتمى للأشياء الخالدة أو للأشياء الفانية. فلماذا كانت الميتافيزيقا هكذا؟ لأن الميتافيزيقا تبحث عن الأصول والتبيينات الأولى للوجود بما هو وجود، والوجه المشترك الأول لكل الموجودات مهما كانت هو أنها موجودة، أي أنّ لها وجودها[٣]. وهكذا فإن مديات البحث الميتافيزيقي من حيث الموضوع هي بالضبط مديات الوجود، وإلى أين ما امتدت مساحة الوجود امتد معها تواجد الميتافيزيقا وحضورها. وكلّ من يطلق وصفاً أو تعريفاً للميتافيزيقا، عن عمد أو عن غير عمد، يتقلص بموجبه موضوعُ بحث الميتافيزيقا إلى شيءٍ أو أشياء معينة، يكون

---

١. ترجمت هذه العبارة في الترجمة العربية لكتاب «*ما بعد الطبيعة*» والذي طبع مرفقاً بتفسير ابن رشد، على النحو التالي: «الأشياء التي هي للهوية بذاتها» (ابن رشد، *تفسير ما بعد الطبيعة*، ج ١، ص ٢٩٦)، وقد فسرها ابن رشد بأنها «الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود» (م ن، ص ٢٩٨). ويطرح الشيخ الرئيس ابن سينا هنا تفصيلاً لافتاً فيقول إن الموضوع الأول لما بعد الطبيعة هو الموجود بما هو موجود، وأفكارها أمور تلحق الموجود من حيث هو موجود من دون أي شرط آخر (*إلهيات الشفاء*، ج ١، ٢، ص ١٣): «فالموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود، ومطالبه الأمور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط».

٢. *ما بعد*، إپسيلين، ١، ١٠٢٥ ب ٣ - ٤.

٣. *ما بعد*، بيتا، ٣، ٩٩٨ ب ٢١.

في الواقع قد هبط بالميتافيزيقا إلى مستوى علمٍ خاصٍ (علم جزئي). الميتافيزيقا ليست غير محدودة بشيءٍ أو أشياءٍ معيّنة وحسب، بل حتى لو افترضنا وجود علمٍ يدرس كلّ الأشياء ولكن لا من حيث كونها موجودةً بل من حيثياتٍ أخرى، فإنّه لن يكون ميتافيزيقا. وأساساً، لا يمكن لأيّ علمٍ أن يخوض في كلِّ الجواهر، وإذا قال قائل بذلك لم يكن قوله هذا معقولاً أو محتملاً:

لأنه في هذه الحالة سيكون هناك علمٌ برهانيٌّ واحدٌ فقط يدرس كلّ الصفات، لأن أي علمٍ برهانيٍّ يدرسُ الصفات الذاتية لموضوعٍ معين بانطلاقه من المعتقدات المشتركة[١].

أيّ علمٍ ذاك الذي يدرس الأعراض والصفات الذاتية لكلّ الجواهر؟ لا يوجد مثل هذا العلم، لأن كلّ علمٍ يدرس الصفات الذاتية لجوهرٍ معين، هو علمٌ خاصٌ أو علمٌ جزئيٌّ كما يسمّى. على سبيل المثال ثمة علم خاص يدرس «**الأشياء التي لا تنفصل عن المادة لكنها ليست غير متحركة**» وهذا العلم الخاص هو «**العلم الطبيعي**»[٢]. وإذن، فـ «**عدد أجزاء الفلسفة بعدد أنواع الجواهر**»[٣]. وعلم الرياضيات هو الآخر لا يمكنه أن يدرس كل الجواهر لأنّه أيضاً يتعامل مع أشياءٍ غير متحركة، ولكن من المحتمل أنها غير موجودةٍ ومنفصلةٍ عن المادة، بل هي في المادة[٤]. إذن، لا العلم الطبيعي ولا علم الرياضيات، يستطيعان الخوض في الصفات الذاتية لكل الجواهر. وعليه فتقييد الميتافيزيقا بدراسة الصفات الذاتية لجواهرٍ معينة مثل الله أو النفس، أو لجوهرٍ اعتباريٍّ مثل العالم في كليته، هو تجاهلٌ لماهية البحث في الميتافيزيقا. ليس أي علم يبحث في الصفات الذاتية لأمرٍ معينٍ بميتافيزيقا.

إذن، إلّا يوجد علم واحد، بأيّ منهج كان، يستطيع البحث في كلّ الجواهر ودراستها؟ هذا سؤال يجد أرسطو نفسه أمامه في الفصل الثاني من الكتاب «*بيتا*» من «***ما بعد الطبيعة***» (٩٧٧ ألف ١٥ - ٢٠، الفقرة التي أوردنا ترجمتها أعلاه). هل مثل هذا العلم ممكن؟ لا

---

١. م ن، ٢، ٩٩٧ ألف ١٥ - ٢٠. قارن مع بيتا، ١، ٩٩٥ ب ١٠ - ١٣؛ ***وما بعد***.، كاپا، ١، ١٠٥٩ ألف ٢٦ - ٢٩.

٢. اپسيلين، ١، ١٠٢٦ ألف ١٤ - ١٥.

٣. گاما، ٢، ١٠٠٤ ألف ٣ - ٤.

٤. اپسيلين، ١، ١٠٢٦ ألف ١٤ - ١٦.

مراء في أن أرسطو في هذه الفقرة وفي فقرات مماثلة من كتابه «*ما بعد الطبيعة*»، والتي أشرنا لها في الهامش رقم ١٩ من هذا الفصل، يطرح الشكل الصائب للمسألة، والذي طرح بعد ذلك بتعبير «**إمكان الميتافيزيقا**». الشخص الذي طرح هذه المسألة بهذا النحو، وبسبب موجة معاداة الأرسطية التي شاعت في تلك الحقبة التي تسمّى عصر التنوير، لم يكن يتصور أبداً أن يكون أرسطو قد طرح مثل هذه المسألة، وبشكلها الصحيح، وقدّم لها إجابةً معقولة. إنما تصور أنه طرح مسألة لم تكن مطروحةً لدى إنسانٍ من قبله، ولأن تصوره عن أساس هذا العلم، لم يكن تصوراً صائباً، لذا لم يستطع أن يجد لسؤاله المكرور إجابةً معقولةً، بل أنّ سؤاله، وبسبب ترعرعه ونشوئه الخاص في بيئة فهمٍ غير صحيحٍ للميتافيزيقا وفي مناخٍ معادٍ للأرسطية، كان في الأساس سؤالاً استنكارياً، وقد انصبت كل جهوده على إنتاج جوابٍ سلبيٍّ لهذا السؤال انطلاقاً من مقدماته غير الصائبة التي تبناها. لقد تصور، كشخصٍ سمينٍ من الورم، أنّ سؤاله وإجابته يغلقان إلى الأبد طريق البحث الميتافيزيقي، ويجففان، دفعةً واحدةً، الأحبارَ في أقلام كلِّ الكتّاب الميتافيزيقيين، ويصدّانهم عن الكتابة حول الميتافيزيقا.

لقد كان أرسطو واعياً لقضية إمكان الميتافيزيقا التي يشار لها الآن باسم صعوبة (**آپوريا**) بيتا الثالثة، وقد كان جوابه عن هذه المسألة بالطبع جواباً إيجابياً: من بين الفلسفات النظرية يجب أن تكون الفلسفة التي تَدرُس فيما تَدرُس الجوهرَ غير المتحرك (الإلهيات) متقدمةً وفلسفةً أولى (الاسم الآخر للحكمة والميتافيزيقا). ولأن هذه الفلسفة أولى فهي كليّة. وهي كلية بمعنى «أنها تختص بدراسة الوجود بما هو وجود، سواء ما هو الوجود أو صفاته التي يتصف بها بما هو وجود»[١]. إذن، إجابة أرسطو عن السؤال الكامن في صعوبة بيتا الثالثة، والذي يعتبره سؤالاً صعباً أو مسألةً صعبة، إجابة إيجابية من جهةٍ واحدةٍ فقط، ومن المهم التأكيد على هذه الجهة. لا يشك أرسطو أبداً في أنه لا يمكن لعلمٍ واحدٍ بمفرده دراسة الصفات الذاتية لكلِّ الجواهر. وهذا يعني أن العلم الواحد لا يستطيع دراسة الخصوصيات

١. ابسيلين، ١، ١٠٢٦ ألف ٣١ - ٣٢.

الأصلية لكلِّ شيء، من حيث إن ذلك الشيء موجود، فهذه مهمّةٌ تقع على عاتق العلوم الخاصة (الجزئية بهذا المعنى). ولكن ثمة في هذه الغمرة علماً هو أولاً علمٌ نظريٌّ وثانياً ليس أيّـاً من العلوم الجزئية، أي علوم الطبيعيات والرياضيات والإلهيات، ومع ذلك فهو يدرس كلّ الجواهر التي تمثل موضوع بحث كل هذه العلوم النظرية، يدرسها من جهةٍ وحيثيةٍ معينةٍ كموضوع له. يدرس هذا العلمُ، والذي يسمّى الحكمة أو ما بعد الطبيعة، كل هذه الجواهر على الرغم من خصوصياتها المتفاوتة، من حيث وفقط من حيث كونها موجودة، ولها بسبب وجودها صفات خاصة. والحقيقة أن الميتافيزيقا تدرس كل الجواهر من حيثيةٍ واحدةٍ كلية، حيثيةٌ تتعلق بوجود الجواهر وليس بأشياءٍ معينةٍ وبتباين الجواهر. بهذا المعنى، يعتقد أرسطو أن الميتافيزيقا ممكنة، بصفتها علماً واحداً هو علم الأصول الأولى والعلل والتبيينات الأولى والنهائية، وفي الوقت ذاته علماً بالوجود بما هو وجود وبالملحقات الذاتية للوجود بما هو وجود.

٢ - المفهوم السينوي للميتافيزيقا

يبحث ابن سينا في الفصلين الإفتتاحيين من إلهيات الشفاء حول المسألة التي تقول: ما هو موضوع ما بعد الطبيعة؟ يرتكز الفصل الأول على فكرة أن فريقاً من الفلاسفة والباحثين قد أخطؤوا بخصوص موضوع ما بعد الطبيعة، وجعلوا بعض أفكارها ومسائلها في محلّ موضوعها. من هنا كان الفصل الأول ذا منحًى سلبي، وبهذا اختار ابن سينا عنوان هذا الفصل بالشكل التالي:

«**في بداية طلب موضوع الفلسفة الأولى لإيضاح إنّيتها بين العلوم**». وللفصل الثاني منحى إيجابي يحاول فيه ابن سينا أن يقول بمنتهى الوضوح ما هو موضوع ما بعد الطبيعة؟ لذلك نراه يختار عنوان الفصل كما يلي:

في تحصيل موضوع هذا العلم: الشيء الأول الذي يقوله في الفصل الأول حول ما بعد الطبيعة هو أنهم قالوا أن هذا العلم، والذي يسمّى أيضاً العلم الإلهي، هو من أقسام العلم النظري، ويُبحثُ فيه في أمورٍ هي من حيث الوجود والحدّ منفصلةٍ عن المادة. وقالوا أيضاً إن العلم الإلهي علمٌ يبحثُ فيه عن الأسباب الأوليّة للوجود

الطبيعي والرياضي وملحقاتهما، وعن مُسبِّب الأسباب ومبدأ المبادئ وهو الإله (تعالى جَدُّه) (ص ٤)[١].

ثم يقول بأنهم يقولون أنّ الفلسفة الأولى، والتي يسمّونها في الوقت نفسه الفلسفة الحقيقيّة، موجودةٌ، وهذه الفلسفة الأولى هي التي تثبت وتصحح مبادئ العلوم الأخرى، وهذه الفلسفة هي الحكمة الحقيقيّة. ثم يعرّف الحكمة على ثلاثة أنحاء:

١ - الحكمة هي أفضلُ علمٍ بأفضلِ معلومٍ.

٢ - الحكمة هي أصحُّ المعارف وأكثرها يقينيةً.

٣ - الحكمة عبارة عن العلم بالأسباب الأوليّة لكلّ شيء (الكل).

هل تتعلق هذه التعاريف الثلاثة بعلمٍ واحدٍ أم بعلومٍ مختلفةٍ يسمّى كلّ واحدٍ منها حكمةً؟ يتابع ابن سينا بحثه بالقول: إن ما بعد الطبيعة هي نفسها الفلسفة الأولى والحكمة المطلقة، والصور الثلاث أعلاه هي في الحقيقة صفاتٌ لعلمٍ واحد هو ما بعد الطبيعة (ص ٥).

ثم يتناول ابن سينا الموضوع القائل: إنّه بخلاف تصور البعض، لا يجوز أن يكون وجود الله (تعالى جده) موضوعاً لما بعد الطبيعة. ويستدل في هذا الشأن بما يلي: كما أثبتنا في كتاب البرهان بالتفصيل فإن وجود موضوع كلِّ علمٍ يُعَدُّ أمراً مفروغاً منه في ذلك العلم، فذلك العلم لا يدرس إلّا أحوال ذلك الموضوع[٢]. ولا يمكن اعتبار وجود الله مفروغاً منه فيما بعد الطبيعة، لأن ذلك من مسائل ما بعد الطبيعة ومطلوباتها. فبغير ذلك لن يخرج الوضعُ عن حالين:

١ -إما أن يكون وجودُهُ أكيداً راسخاً مفروغاً منه في هذا العلم (ما بعد الطبيعة) ومطلوباً في علمٍ آخر، أو:

٢ -أن يكون مفروغاً منه في هذا العلم وفي الوقت ذاته غير مطلوبٍ في أي علمٍ آخر.

---

١. في هذا القسم وبسبب كثرة الإحالات ولتسهيل الأمر على القارئ اكتفينا بذكر رقم صفحات «*إلهيات الشفاء*» داخل قوسين ()، وفي النص الأصلي.

٢. كنموذج على ذلك راجع: الفصل السادس من المقالة الثانية من «*برهان الشفاء*».

وواضح أن كلا هذين الوجهين باطل، إذ لا يجوز أن يكون وجوده (تعالى جده) مطلوباً في علمٍ آخر، فما عدا علم الأخلاق وعلم السياسة، وعلم الطبيعيات، وعلم الرياضيات، وعلم المنطق، لا يوجد علم حِكمي آخر، والحال أن أي واحدٍ من هذه العلوم الحِكميّة لا تناقش إثبات الإله (تعالى جده)[١]. بل إن هذه العملية غير جائزة أساساً، بمعنى أن أي علمٍ من العلوم لا يُثبِت وجودَه، وليس هذا وحسب بل إنّ إثبات وجودِه في العلوم الأخرى غير جائز، لأن مسائل كلّ علمٍ عبارة عن إثبات العرض الذاتي لموضوع العلم، والعرض الذاتي هو ما يلحق بالموضوع إما بسبب ذات الموضع نفسه أو بسبب أمر مساوٍ للموضوع. ومن جهةٍ أخرى فإن موضوع مسألة العلم إما عينُ موضوع العلم، أو نوعٌ منه، أو عرضٌ ذاتيٌّ له، أو عرضٌ ذاتيّ لنوعٍ منه، وما يقوِّم العلم بحسب الماهيّةِ أو بحسب وجودِ موضوعِ العلم، لا يجوز أن يكون مطلوباً في ذلك العلم. وعليه، لا يتسنى لأيِّ علم، ما عدا الميتافيزيقا، أن يبحث في مبدأ كلّ الموجودات. وإذن، لا يمكن لوجود الله تعالى أن يكون مفروغاً منه فيما بعد الطبيعة وأن يكون مطلوباً في علم غير ما بعد الطبيعة وأن يصار إلى إثباته هناك.

والشق الثاني باطل أيضاً، أي أنّ من الباطل كذلك أن يكون وجوده تعالى مفروغاً منه فيما بعد الطبيعة ويكون مطلوباً في علم غير ما بعد الطبيعة، لأن وجوده في هذه الحالة لن يكون مطلوباً أساساً في أي علم، وإذا كان الأمر كذلك فلن يخرج وضعه عن حالين:

١ - إما أن يكون بيّناً بذاته.

---

١. يقول صدر المتألهين في «*تعليقة على إلهيات الشفاء*» (ج ١، ص ٢٣ - ٢٤): إذا قال قائل إذن لماذا يبحث أصحاب الطبيعيات في إثبات وجود إله - جل ذكره - عن طريق الحركة، فجوابه هو إثبات وجوده في نفسه في غير ما بعد الطبيعة ليس بمطلوب، فالبحث الطبيعي في الأصل هو عن أحوال الجسم بما هو متحرك، وعن مبدأ حركته غير المتناهية. إذن مطلوبه الأصلي ليس إثبات وجود الله تعالى في نفسه، بل يثبت وجوده للحركة والمتحرك من حيث هو متحرك. إذن وجود إله تعالى في الطبيعيات لا يثبت في نفسه، مع أن الطبيعيات تثبته بالعرض من حيث أن وجود شيء لغيره يستلزم وجوده في نفسه. بينما ما بعد الطبيعة تثبت وجوده في نفسه.

وكما سنلاحظ في النص فإن ابن سينا نفسه يخوض في هذه المسألة ويقول إن البحث في وجود الله في الطبيعيات عن طريق الحركة هو بحث في مسألة غريبة على الطبيعيات. وعندما تكون هذه المسألة غريبة على الطبيعيات وهي علم حقيقي، فمن الواضح ما سيكون شأنها في أمور من قبيل الأخلاقيات والمشاعر مثل الشعور بالواجب وغير ذلك.

٢ - وإما أن نيأس من تبيينه النظري.

الشق الأول ليس بصحيح، أي إنّه ليس بيّناً بذاته لأننا يجب أن نسوق الدليل لإثبات وجوده تعالى. والشق الثاني غير صحيح أيضاً، بمعنى أننا لسنا يائسين من تبيينه النظري لأننا نمتلك الدليل على وجوده. أضف إلى ذلك أنه كيف يمكن لليائس من بيان وجود الله تعالى أن يؤمن بوجوده؟[١]

هذا السؤال يطرحه الشيخ الرئيس ابن سينا، والذين يقصدهم بسؤاله هذا هم الذين يعتبرون، واهمين، وجودَ الله بديهياً، أو يَجرون مجرى كانط في استنباط وجود الله بطريقةٍ شعوريّةٍ من قبيل استنباطه أو بتعبيرٍ أدق الشعور به عن طريق الشعور بالواجب وما إلى ذلك. مثل هؤلاء النفر يكرّسون في الواقع أسس الإلحاد الحديث، ويدعون الإنسان إلى شيء لا يستطيعون البرهنة على وجوده! لا ريب في أن مثل هذه البداهات المزعومة أو المشاعر الأخلاقية إذا وجدت لها أنصاراً وأتباعاً فإنها سوف تُقبلُ في مجالات غير معرفية، والقبول غير المعرفي وغير العقلاني قبولٌ عقلاني مؤقت، فإذا زالت أرضيات هذا القبول غير العقلاني في موضع ما، زال القبول أيضاً.

على كل حال، النقطة التي يشدّد عليها ابن سينا، فضلاً عن الفكرة أعلاه، هي أن وجود الله لا يمكنه إطلاقاً أن يكون موضوعاً لما بعد الطبيعة. وبغير ذلك فإنّ وجوده إما أن يكون بديهياً أو أن يُعتبر تبيينُهُ النظري غير ممكن. سارت الفلسفة الغربيّة في عهديها الحديث والمعاصر في كلا الطريقين بشكلٍ مستعار، وأنصار الفلسفة الغربيّة من المسلمين، والذين لا يرغبون في التدبر في الفلسفة الإسلامية لأسبابٍ عدة، يسيرون هم أيضاً في هذا الطريق أحياناً وفي ذاك الطريق أحياناً أخرى.

---

١. *إلهيات الشفاء*، ص ٦: «ثم المأيوس عن بيانه كيف يصح تسليم وجوده؟»، من المدهش كم تنطبق هذه الجملة العزيزة لابن سينا على الوضعية التي تسود روح علم المعرفة الدينية في الغرب. فالغربي ييأس أحياناً من تبيين وجوده، وبذلك يرضى بالمشاعر والعواطف والمن عنديات، وأحياناً يعتبر وجوده بديهياً وأساسياً، وبذلك تنفتح معركة أخرى، وما ينتج من هذه الغمرة فقط هو إلحاد يعد الثمرة الأكيدة لمثل هذه الإبستيمولوجيات.

إذاً، ما بعد الطبيعة وحدها هي التي تتحلّى بأهليّة النقاش حول وجود الله، وعليه لا يعود من الجائز أن يكون وجودُه موضوعاً لما بعد الطبيعة، لأنّه ليس ثمة علمٌ يُثْبِتُ موضوعَه.

والآن، إذا لم يكن وجود الله موضوعاً لما بعد الطبيعة فقد يقال أن موضوع ما بعد الطبيعة هو الأسباب القصوى للموجودات. إذا قالوا هذا يردّ عليهم ابن سينا بأنّ النظر في الأسباب ممكنٌ على أربعة أشكال:

١- النظر في الأسباب من حيث كونها موجودات.

٢- النظر في الأسباب من حيث إنّها أسباب مطلقة.

٣- النظر فيها من حيث إن كلّ واحدٍ من الأسباب الأربعة تختص به، أي من حيث إن هذا فاعلٌ وذاك قابلٌ، والآخر شيء آخر.

٤- النظر فيها من حيث إنّها مجموعةٌ تستحصل من كل تلك الأسباب الأربعة (ص ٧).

ويدحض ابن سينا الشكل الثاني والثالث والرابع من بين هذه الأشكال الأربعة، ويوافق الشكل الأول بتفسيره الخاص الذي يعرضه له.

الشكل الثاني باطلٌ، أي لا يمكن لموضوعِ ما بعد الطبيعة أن يكون النظرَ في الأسباب المطلقة حتى يبحث هذا العلم في أمورٍ تلحق بالأسباب من حيث هي أسباب مطلقة. يتجلى بطلان هذا الوجه عن طريقين: الأول هو أن بعض المعاني التي تبحثها ما بعد الطبيعة ليست من الأعراض التي تختصّ بالأسباب من حيث هي أسباب، وذلك من قبيل بحوث الكلّي والجزئي، والقوة والفعل، والإمكان والوجوب. مثل هذه المعاني يجب أن تدرس في ما بعد الطبيعة، أولاً لأنها في حدِّ ذاتها بالنحو الذي يعتبرُ البحثُ فيها ضرورياً، وثانياً لأنها ليست من الأعراض الخاصة بالعلوم الطبيعية أو الرياضية، ولا من الأعراض الخاصة بالعلوم العملية، لذلك فلا مندوحة من أن يكون البحث فيها من اختصاص العلوم النظرية التي تسمّى ما بعد الطبيعة أو العلم الإلهي.

أما الطريق الثاني لدحض الشكل الثاني وإظهار بطلانه فهو أن البحث حول أحوال الأسباب القصوى من حيث هي أسباب مطلقة فرعٌ على إثبات وجود مثل هذه الأسباب.

وإثبات وجودها متوقفٌ على العلم بأنّه توجد في عالم الوجود موجوداتٌ يتعلق وجودها بالأسباب الفاعليّة، والصوريّة، والغائيّة، والمادية. بمعنى أنه ما لم يثبت أن في عالم الوجود سبباً ومُسبَّباً، ووجود الثاني (المُسبَّب) يتعلق بوجود الأول (السبب)، فلن يكون وجود السبب المطلق لازماً عند العقل، ولن يكون معلوماً أنّ هناك سبباً في العالم أصلاً. ولكن من ناحية أخرى، لا يمكن إثبات السببيّة والمُسبَّبية بين شيئين عن طريق الحس، فما يرشدنا إليه حسُّنا في هذا الخصوص هو مجرد التعاقب بين ذلكم الشيئين، وعندما يتعاقب شيئان تلو بعضهما ويأتي أحدهما تلو الآخر فلا يلزم ذلك أن يكون أحدهما سبباً للآخر، والإقناع الذي يتكون في نفوسنا نتيجة تكرار الإدراك الحسي ليس إقناعاً يقينياً، إلاّ إذا علمنا أن الأمور الأكثريّة أو الدائميّة ليست تصادفية، إنما لها سبب ذاتي، وهذا السبب إما طبيعيٌّ أو اختياريّ. معرفة هذا الأمر ليست بيّنة أو أولية بل هي معرفة مشهورة، وإذا كانت فكرة (أن للأمور الحادثة مبدأ وأصلاً) فكرةً قريبةً من البداهة عند العقل، فهذا لا يعني أن بداهتها مقبولة، إنما ينبغي أن نسوق بياناً برهانياً لصالح هذه الفكرة، وبيانها البرهاني لا يساق إلاّ فيما بعد الطبيعة. وإذن، فالأسباب القصوى والمطلقة من حيث كونها أسباباً مطلقة لا يمكن أن تكون موضوعاً للميتافيزيقا.

ومن هنا يتجلّى بطلان الشكل الثالث أيضاً، لأن البحث في الأسباب القصوى، من حيث الوجود الاختصاصي لكلّ واحد، هو مطلوب ما بعد الطبيعة، وهذا بحدّ ذاته علامة على بطلان الشكل الرابع، لأن البحث في أجزاء مجموعةٍ متقدّمٌ على البحث عن نفس تلك المجموعة.

أما إذا كان النظر في الأسباب القصوى من حيث كونها موجودة، ومن حيث العوارض التي تَعرِض على الأسباب من حيث وجودها (أي الشكل الأول) فمن الضروري في هذه الحالة أن يكون الموجود بما هو موجودٌ الموضوع الأصلي والأول لما بعد الطبيعة (ص ٨ -٩)، ويكون البحث في الأسباب القصوى مطلوبها وكمالها.

في الفصل الثاني من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء، يسير ابن سينا عبر طرقٍ ثلاثةٍ نحو موضوع ما بعد الطبيعة فيثبت هذا الموضوع. الطريق الأول يمرّ من خلال دراسة

موضوعات سائر العلوم النظرية، وهي العلم الطبيعي والعلم الرياضي وعلم المنطق، ويصل أخيراً إلى موضوع ما بعد الطبيعة. في هذا الطريق يطرح ابن سينا نقطةً على جانبٍ كبيرٍ من الأهمية، وهي أنَّ موضوعات كلٍّ واحدٍ من هذه العلوم الثلاثة بدورها يمكنها أن تُدرَس ضمن موضوع ما بعد الطبيعة. بعبارةٍ أخرى، يمكن أن ينظر لكلّ واحدٍ من هذه الموضوعات الثلاثة، مضافاً إلى النظرة الخاصة لعلمه الخاص، يمكن أن ينظر له نظرةً أخرى هي النظرة الميتافيزيقية. وهذا لا يعني أن كلَّ ما يوجد في عالم الوجود يمكنه من جهةٍ معينةٍ أن يُعتبر موضوعاً لما بعد الطبيعة. يدلّ بحثُ ابن سينا هذا دلالةً واضحةً على مدى فقر وضيق نظرة أمثال بومغارتن وكانط لما بعد الطبيعة، بل ومن قبلهما كريستيان وولف، ومن بعدهما أمثال اتين جيلسون،، وكم كانت تصوراتهم لعلم ما بعد الطبيعة بعيدةً عن حقيقة النظرة الميتافيزيقية.

دليل ابن سينا في هذا الطريق معقدٌ إلى حدٍّ ما، ويلوح أن محاولة تبسيطه من دون المساس بمحتواه، لن يحالفها التوفيق كثيراً. يقول بداية إن موضوع العلم الطبيعي - من بين العلوم - هو الجسم، ولكن لا من حيث وجوده وكونه موجوداً، أو من حيث كونه جوهراً، أو من حيث إنه مؤلفٌ من مصدرين هما الهيولي والصورة، وإنما من حيث إنّه موضوعٌ للحركة والسكون. وعلى ذلك فالعلم الطبيعي لا يُبحث بحثاً ميتافيزيقياً، والعلوم التي تتفرع عن العلم الطبيعي وتقع تحته تبتعد من باب أولى عن البحوث الميتافيزيقية[١]. وكذا الحال بالنسبة للأخلاق حسب رأيه، فدراسة علم الأخلاق وموضوعاته لا يمكنها أن تُعدّ بحوثاً ميتافيزيقية.

أما موضوع علم الرياضيات أو المقدار المجرّد عن المادة والموجود في الذهن (الهندسة)، أو المقدار الذي يؤخذ بنظر الاعتبار في الذهن مختلطاً بالمادة (الهيأة)، أو العدد المجرد عن المادة (الحساب)، أو العدد في المادة (الموسيقى)، فهذه العلوم تَبحث

---

١. حول أقسام العلوم الطبيعية وأيها أصل وأيها فرع راجع: صدر المتألهين، ***تعليقة على إلهيات الشفاء***، ج ١، ص ٣٥ - ٣٦.

فقط في أحوال موضوعاتها وليس في وجود موضوعاتها. وموضوعات العلوم الواقعة تحت علم الرياضيات[1] بعيدةٌ من باب أولى عن موضوع ما بعد الطبيعة.

أما موضوع علم المنطق فهو المعقولات الثانية المستندة إلى المعاني المعقولة الأولى من حيث كيفية الوصول من المعلوم إلى المجهول، وليس من حيث وجودها العقلاني. وبالتالي لا يناقش أي علمٍ من هذه العلوم وجود موضوعاته.

إذا أراد شخصٌ دراسة الجوهر من حيث هو موجود، ودراسة الجسم من حيث هو جوهر، ودراسة المقدار والعدد من حيث هما وجودان، ودراسة وجود الأمور الصوريّة التي ليست في المادة (الجواهر العقلية) أو في مادةٍ غير الجسم (الصور المعقولة) فهو مضطر إلى تخصيص بحثٍ مستقلٍّ لهذه الموضوعات، بحثٌ يجب أن يكون مختلفاً عن البحوث الطبيعية، والرياضية، والمنطقية، والأخلاقية. لكلِّ واحدٍ من موضوعات العلوم أعلاه وجهٌ مباين للوجه الذي يُبحث في تلك العلوم. الجوهر الجسماني مثلاً والذي هو موضوع العلم الطبيعي، إذا نظر إليه فقط من حيث كونه جوهراً فلن تعود له علاقة بالمادة، إذ في غير هذه الحالة سيكون الجوهر جوهراً جسمانياً فقط، وهو ليس كذلك. أو العدد من حيث هو عدد لا يختص بالمحسوسات لأنّه يطلق على الأمور غير المحسوسة أيضاً. وحتى المقدار نفسه هو اسم مشترك ويطلق على شيئين:

١ - البعد المقوِّم للجسم الطبيعي، أي البعد الجوهري وهو نفسه الصورة الجسمانية.

٢ - الكمّ المتصل الذي يُطلق على الخط والمستوي والجسم المحدود.

المعنى الثاني هو المقدار في واقع العرض، بينما المعنى الأول هو الجوهر ولذلك يعتبر من مقومات الجسم. ليس أي من هذين المعنيين مفارقاً للمادة، ومع ذلك فالمقدار بالمعنى الأول هو مبدأ وجود الأجسام الطبيعية لأنّه صورةٌ جسمانيةٌ، ويُعدّ بمعيّة الهيولى من مبادئ الجسم الطبيعي. إذن، لا يستطيع هذا المعنى للمقدار أن يكون قائماً بالمحسوسات، لأن الواقع هو أن المحسوسات قائمةٌ به. أما الكمّ المتصل فإذا نوقش من

---

١. حول هذه العلوم راجع: صدر المتألهين، م ن، ص ٣٨ - ٣٩.

حيث وجوده وأيٌّ نوعٍ من الوجود هو، فهذا النقاش لن يكون في الواقع حول المعنى الذي يتعلق بالمادة. وفي هذا الخضمّ فإن كون موضوع المنطق خارجاً عن المحسوسات أوضح. كل هذه الموضوعات، بالحيثيات المذكورة، لا يتسنّى افتراض موضوعٍ مشتركٍ لها باستثناء الوجود ووجودها، فهي من هذه الحيثيات حالات الوجود وعوارضه، ولا يمكن لشيءٍ أن يستوعبها كلّها ما عدا حقيقة معنى الوجود. وعليه فإنّها كلها، من هذا الحيث، تُناقَش فيما بعد الطبيعة. إذن، تَدرُس الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) جانباً من صفات موضوعات العلوم الأخرى لا يتعلق بجسمانيتها، وكل هذه الموضوعات، من هذا الوجه، هي جزءٌ من موضوع الميتافيزيقا.

الطريق الثاني الذي يسير فيه ابن سينا نحو موضوع ما بعد الطبيعة هو أنه توجد أحياناً أمورٌ من الواجب على الإنسان أن يحققها ويوحّدها في نفسه ويوضّح ما هي، وهذه الأمور مشتركةٌ بين العلوم. ومن هذه الأمور على سبيل المثال الواحد بما هو واحد، والكثير بما هو كثير، والموافق والمخالف والضد. كيفيّة تشارك العلوم في مثل هذه الأمور هي أن بعض العلوم تَستخدم هذه الأمور فقط من دون أن تبحث في وجودها، وبعض العلوم تأخذ حدود تلك الأمور بنظر الاعتبار ولا تبحث هي الأخرى في وجودها. لا يضطلع أي علمٍ من العلوم المذكورة بالبحث حول هذه الأمور، وهذه المعاني في الوقت ذاته ليست من العوارض الخاصة لموضوع أي واحدٍ من هذه العلوم الجزئية. ينبغي اعتبار هذه الأمور من عوارض الوجود بما هو وجود، وعليه فإن البحث حولها بحثٌ ميتافيزيقي. لأن الموجود بما هو موجود أمرٌ مشتركٌ يشملها كلّها دفعةً واحدة، وبالتالي يجوز اعتبارها موضوعاً لما بعد الطبيعة.

الطريق الثالث هو أن موضوع ما بعد الطبيعة يجب أن يكون غنياً عن الإثبات، وما من شيءٍ يتمتع بهذه السمة كالموجود بما هو موجود مثلما تبيّن لنا في الفصول السابقة من هذا الكتاب. إذن، موضوع الميتافيزيقا الأول هو الموجود بما هو موجود (ص ١٠ - ١٣).

الواقع أن هذه الطرائق السينويّة الثلاث تكشف بنحوٍ من الأنحاء عن إمكانية علم الميتافيزيقا، والشيخ الرئيس في صدد أن يقول: لماذا يجب أن نثبت ما بعد الطبيعة كعلمٍ

واحد، وما هو سبيل تثبيته؟ وهو يجيب عن مسألة إمكان ما بعد الطبيعة عن طريقٍ آخر في موضعٍ آخر[١]: مع أن الوجود ليس جنساً كما نعلم، ولا يطلق بالتساوي على الأشياء التي يطلق عليها، وذلك لأنّه معنى واحدٌ يطلق على الأمور على نحو التقديم والتأخير، بحيث يطلق أولاً على الجوهر ثم على غيره، مع ذلك لأنّه معنى واحد، أي لأنّه مشتركٌ معنويٌّ، تلحقه عوارض خاصة، ويمكن لعلمٍ واحدٍ بل ينبغي عليه أن يتكفل بالبحث في الوجود، كما أن الطبّ مثلاً يتكفل بالبحث حول كل الأمور المتعلقة بالصحّة.

يعتقد ابن سينا أن ما عبد الطبيعة أيضاً، شأنه شأن أي علمٍ آخر، يتقسم إلى أجزاء، ويمكن رصد ثلاثة أجزاء له:

١ - جزءٌ منه يبحث في الأسباب القصوى والسبب الأول.

٢ - وجزءٌ منه يبحث حول عوارض الموجود بما هو موجود.

٣ - والجزء الثالث يبحث في مبادئ العلوم الجزئية.

يقول الشيخ الرئيس في معرض إيضاح الجزء الأول:

إن الأسباب القصوى تبحث فيما بعد الطبيعة لأنها أسباب كل الموجودات المعلولة من حيث وجودها، والسبب الأول يبحث هنا من حيث إنّ كلَّ موجودٍ معلوم، بما هو موجود، معلولٌ يستفيض من السبب الأول. أما مبادئ سائر العلوم الجزئية فتبحث فيما بعد الطبيعة على نحوٍ عام وباعتبارها أحوالاً للوجود. أي أن البحث فيها بالشكل الذي يأخذها بنظر الاعتبار قبل تخصيصها لموضوع العلم الطبيعي. على سبيل المثال تناقش ما بعد الطبيعة مبدأ عدم التناقض وهو من عوارض الوجود بما هو وجود. ولكن عندما يُخصّص هذا المبدأ لموضوع الرياضيات، ويقال مثلاً إن كلَّ مقدارٍ إما مشارك أو مباين، فلن يعود البحث عنه بحثاً ميتافيزيقياً (ص ١٤ - ١٥).

ويطرح الشيخ الرئيس تقسيماً آخر للأمور التي تبحث في ما بعد الطبيعة، وملاك هذا التقسيم علاقة هذه الأمور بالمادة. وخلال هذا التقسيم يُوضّح الشيخ الرئيس لماذا يسمّي

---

١. *إلهيات الشفاء*، ج ١، ٥، ص ٣٤ - ٣٥. سبق أن أوردنا ترجمة هذه الفقرة (الفصل الرابع، النص المرتبط بالهامش رقم ١٠٠).

ما بعد الطبيعة علماً إلهياً. الأمور التي تُبحث ويُبحث حولها في ما بعد الطبيعة على أربعة أقسام:

١ - بعضها مبرّأ تماماً عن المادة وعن التعلّقات الماديّة، مثل ذات الواجب تعالى والعقول.

٢ - وبعضها مخالف للمادة، لكنه يخالط المادة في مقام سبب المادة ومقوّمها والمتقدم عليها، والواقع أن المادة ليست مقوِّماً له، مثل الصورة الجوهرية.

٣ - والبعض الآخر قد يوجد أحياناً في المادة وقد لا يوجد فيها في أحيانٍ أخرى. ويضرب ابن سينا نفسه مثالاً على هذا القسم الثالث بالعِليّة والوحدة. ولكن يتسنّى القول بأن الأمور العامة والمعقولات الفلسفية الثانية التي تُعرض على الوجود بما هو وجود، ينبغي أن تدرج ضمن هذا القسم.

الشيء الذي من المهم جداً أن نعلمه بخصوص هذا القسم من حيث الإدراك الصحيح لماهية ما بعد الطبيعة، هو أن وجود مثل هذه المعاني في المادة ناجمٌ فقط وفقط عن خصوصيّة وجودها الطبيعي، وليس عن الطبايع المشتركة أو وجوداتها المطلقة كما يتصور صدر المتألهين[١]، إذ كما يقول الشيخ الرئيس نفسه طبيعتها المشتركة بما هي هي لا تحتاج وجود المادة لتحققها، بالرغم من أنها تتحقق في المادة أيضاً. مثل هذه المعاني هي في الحقيقة، تبعاً للوجود وكالوجود، جسرٌ للربط بين الوجودات الماديّة والوجودات غير المادية. من باب التمثيل نأخذ العلية هنا بنظر الاعتبار: لأنّ العلية من عوارض الوجود بما هو وجود، فلا يستطيع أحدٌ تقليص مديات إطلاق معناها على المحسوسات والماديات فقط، فمديات إطلاق هذا المعنى في الحقيقة يتسع باتساع مديات الوجود بالضبط، فإذا كان الكلام حول الوجود المادي أطلقت العِليّة على الوجود المادي، وإذا كان الكلام عن غير الوجود المادي أُطلقت العلية على الوجود غير المادي. والتعذر الذي زعم البعض أنّهم وجدوه هنا ناشئٌ عن قصر فهمٍ في خصوص وضع الوجود والمعاني التابعة له، وإلّا

---

١. *تعليقة على إلهيات الشفاء*، ج ١، ص ٦٩.

فلا يوجد في الحقيقة تعذّر ولا يوجد تقييد في الأمر. ويمكننا أن نضرب الوحدة مثالاً، فكل ما هو موجود وكل ما يكون هو واحد، وهذا من عوارض الوجود بما هو وجود، وتعذّر إطلاقه على الأمور غير المادية تعذّرٌ وهميٌّ، لأن تعينّ أي شيءٍ كموجودٍ معينٍّ يفيد وحدته، والوحدة هناك متواكبة دوماً مع الوجود. وعلى حدّ قول الشيخ الرئيس:

«الواحد له أشد العلاقة بالموجود»، و «كلّ شيءٍ هو هو بسبب تعيّنه واحداً»[١].

وثمة نقطة أخرى هنا هي أن كلَّ المفاهيم التابعة للوجود تطلق بشكلٍ تشكيكيٍّ كما هو الأمر بالنسبة للوجود نفسه. بتعبيرٍ آخر إطلاق هذه المفاهيم مثل مديات إطلاقها تابعة لإطلاق الوجود. وهي مثل الوجود تطلق على كلِّ شيءٍ حسب ذلك الشيء.

٣ - رؤية كانط للميتافيزيقا... تاريخ رؤية غير صائبة

في القسمين السابقين من هذا الفصل تحدّثنا عن تصور أرسطو وتصور ابن سينا للميتافيزيقا باعتبارها علماً متعيّناً له موضوع معين وهوية مشخصة. وتبين هناك ما هي الميتافيزيقا (أو ما بعد الطبيعة) وما هو موضوعها، وكيف يترابط منبتُها وإمكانُها مع بعضهما. وتجلّى لنا أنّ هذا التصور للميتافيزيقا يستبطن في داخله، في الحقيقة، طريقة بناء الميتافيزيقا وفي الوقت ذاته كيفية إمكانها. وعندما يمُحَّصُ هذا التصورُ ويفتح بابه بشكلٍ جيّدٍ وواضحٍ ستتجلى أيضاً بنيةُ الميتافيزيقا وإمكانُها.

مقابل هذا التصور الذي أُستسيغ ونُضِّج في الفلسفة الإسلامية، وجرت متابعته في القرون الوسطى على يد توما الأكويني، أطلق فرانسيس بايكون في نهايات القرن السادس عشر وبواكير القرن السابع عشر للميلاد، تصوراً للميتافيزيقا يختلف تماماً عن مفهومها الشائع.

---

١. *إلهيات الشفاء*، ج ٣، ١، ص ٦٥.

لم يكن لفرانسيس بايكون أفكاره وأعماله المميزة في مجال الفلسفة بمعناها الميتافيزيقي، وليس في كتاباته وآثاره الفلسفية شيء يدلّ على سعة وعمق اطلاعه حول الفلسفات القديمة والمعاصرة له[١]

ومع ذلك نراه في تصنيفه للعلوم، يقسم الفلسفة أولاً إلى ثلاثة أقسام:

١ - الفلسفة الإلهية، وموضوعها الله.

٢ - الفلسفة الطبيعية، وموضوعها الطبيعة.

٣ - الفلسفة الإنسانية، وموضوعها الإنسان.

وإلى جانب هذه الأقسام الثلاثة من الفلسفة، يطرح بايكون قسماً آخر من الفلسفة هو الأساس المشترك بين كلِّ العلوم، إلاّ وهو الفلسفة الأولى. ولا يورد بايكون هذا القسم ضمن تصنيفة لأنواع الفلسفة وأقسامها، إنما يذكر عنه شيئاً قبل طرحه لأقسام الفلسفة، ويعتبره أشبه بجذع شجرةٍ أغصانُها سائر العلوم المتفرّعة عنها. والحقيقة هي أن الفلسفة الأولى عند بايكون عبارةٌ عن مجموعةٍ من المبادئ والأصول المشتركة بين كل العلوم مثل فكرة أن المقدارين المساويين لمقدارٍ ثالث متساويان فيما بينهما، أو فكرة أن ما يفعله الله سيبقى إلى الأبد لا يضاف له شيء ولا ينقص منه شيء. ولا يناقش بايكون منشأ وأساس هذه المبادئ، وإلى جانب أنه يعتبر بعض هذه الأصول مبادئ للمنهج الاستقرائي، فهو يرى بنحوٍ دوريٍّ أنّها كلّها حصيلة الاستقراء. كما أنّه يعتبر طائفةً من الصفات النسبية والعارضة نظير التماثل وعدم التماثل والإمكان، يراها من مباحث فلسفته الأولى[٢]. وهكذا فالفلسفة الأولى عند بايكون لا تشترك مع الفلسفة الأولى لأرسطو إلاّ في الاسم، أما من حيث المحتوى والمسائل المدروسة فلا صلة لها بالبحث عن «الوجود بما هو وجود».

الفلسفة الإلهية لدى بايكون، والتي سمّاها هو نفسه الإلهيات الطبيعية، تقف في مقابل الإلهيات المُنزلة، وكان يقصد منها غالباً البحث حول وجود الله والإيمان به. أما الفلسفة الطبيعية، والتي كان منشدّاً إليها كلّ انشداد، فقد اعتبرها على قسمين: ١ - الفيزياء، ٢ -

---

١. محسن جهانگيري، *حياة فرانسيس بايكون وآثاره*، ص ٢١.

٢. م ن، ص ٦٧ - ٦٩.

الميتافيزياء (الميتافيزيقا، أو ما بعد الطبيعة، أو ما وراء الطبيعة). موضوع الميتافيزيقا عنده هو «صور الأشياء، والغرض منها اكتشاف قوانين الطبيعة والتصرّف في الطبيعة»[١]. كما يكون الفلسفة الإنسانية إلى قسمين هما: ١ - علم الإنسان، ٢ - السياسة. ويوزّع علمَ الإنسان نفسه إلى صنفين هما: ١ - علم البدن، ٢ - علم النفس.

وهكذا، يُستبعدُ بالمرة من تقسيم بايكون المفهومُ الأرسطي للميتافيزيقا، والذي يعدّ موضوعه الأول الوجود بما هو وجود، وتطلق الفلسفة على أمورٍ وأشياءٍ لم تكن البحوث حولها من ضمن بحوث ما بعد الطبيعة. وقد توصّل الفيلسوف العقلي الألماني كريستيان وولف الذي عاش خلال عصر التنوير (١٦٧٩ - ١٧٥٤م) إلى نفس هذا التحول والتغيير الذي تكوّن على خلفية معاداة الأرسطية، ولكن بصورةٍ أخرى. أولاً اعتبر وولف الميتافيزيقا معادلةً للفلسفة النظرية، وبذلك غيّر موضوعها الذي شخّصه أرسطو، فكما علمنا، يعتقد أرسطو أن الميتافيزيقا (الفلسفة الإلهية) هي قسيم الفلسفة الطبيعية مثلاً، أما من وجهة نظر وولف للميتافيزيقا فيزول هذا التفكيك والفرز، ويتسع موضوع الميتافيزيقا. ثانياً يميّز وولف بين الميتافيزيقا العامة والميتافيزيقا الخاصة، ويرى أن موضوع الميتافيزيقا العامة، والتي يسمّيها أيضاً علم الوجود أو الأنطولوجيا[٢]، هو الوجود بما هو وجود. بيد أن هذا الحفاظ والإبقاء على المفهوم الأرسطي للميتافيزيقا لم يتجاوز حدود الاسم فقط، ذلك أن وولف اعتقد أنّ الوظيفة الأصليّة للميتافيزيقا هي أن تجعل المفاهيم والأصول المألوفة، والتي عرّفت بكلِّ وضوحٍ، أحكاماً استنتاجيّةً يمكن إطلاقها على كلّ متعلقٍ ممكنٍ للفكر (كل متعلقات التفكير الممكنة). وهكذا، لم تعد الميتافيزيقا بحثاً واقعياً حول الوجود بما هو وجود، بل مجرّد تعليمةٍ صوريةٍ حول الأصول المألوفة. لم تعد ميتافيزيقا وولف تتحدث عن أحكام الوجود بما هو وجود، ولا تنبع من الوجود[٣].

---

١. م ن، ص ٧٧.

2. Ontology.

٣. كورت، امريش (١٩٦٨ م)، ص ٢١. يقول كابلستون: مع أنهم نسبوا إلى وولف عادةً تفكيك الميتافيزيقا العامة عن الميتافيزيقا الخاصة، وبالنتيجة عن الإلهيات الطبيعية، فإن هذا التفكيك حصل من قبل ذلك على يد أحد أتباع ديكارت واسمه كلاوبرغ (١٦٢٢

ويوزع وولف الميتافيزيقا الخاصة إلى ثلاثة علومٍ فلسفية: علم العالم أو الكون[١]، وعلم النفس[٢]، والإلهيات الطبيعية[٣]، وهكذا لم يُخصِّص هذا الفيلسوف الألماني مكاناً لعلم الوجود بما هو وجود لا في الميتافيزيقا العامة ولا في الميتافيزيقا الخاصة. من جهةٍ أخرى، ما سمّاه وولف علم وجود أو أنطولوجيا، لأنّه اقتصر على تعليمةٍ صوريةٍ محضةٍ حول الأصول المألوفة، لذلك لم يكن له أي شأنٍ أو علاقةٍ بالعلل النهائية لكل الأشياء الموجودة ومنها الله باعتباره العلة الأولى. وقد حاول في الإلهيات الطبيعية فقط أن يثبت وجود الله عن طريق برهانين هما البرهان الوجودي و البرهان الكوسمولوجي، لكنّه لم يبدِ أي محاولة لإثبات سائر التعاليم الدينية إثباتاً عقلانياً، وبذلك ترك تأثيراً مهماً في اللاهوت البروتستانتي خلال القرن الثامن عشر للميلاد.

لنعد الآن إلى قضيّة الميتافيزيقا العامة عند وولف (أو علم الوجود كما يسمّيه). لقد كان في هذا المضمار متأثراً برؤية لايبنتز، لذلك فمن أجل فهم قصده الأصلي من علم الميتافيزيقا العامّة لا بدّ من الاطلاع على بعض معتقدات لايبنتز وخصوصاً حول حقائق الاستدلال[٤] وحقائق الواقع[٥]. من وجهة نظر لايبنتز، تُبيّن حقائقُ الواقعِ الواقعَ الفعليَّ للأشياء[٦]. وعليه فحقائق الواقع غير ضرورية[٧] ويمكن مخالفتها. أما حقائق الاستدلال فهي ضرورية ولا يمكن مخالفتها. والواقع هو أن ضرورة حقائق الاستدلال - حسب رأي لايبنتز - تعني إمكانها الدائم، أي أن حقائق الاستدلال تُعبرّ عن الإمكان الدائم لموضوعاتها. تأثر

- ١٦٦٥ م؛ Clauberg)، وقد كان يستخدم بدل مفردة ontology مفردة ontosophy، وبعد ذلك استخدم جان بابتيست دوامل (١٦٢٤ - ١٧٠٦ م Jean - Baptiste Duhamel) المدرسي هذه المفردة في كتابه «*الفلسفة العامة*» (Philosophia universalls) (*تاريخ الفلسفة*، ج ٦، ص ١٢٤). يمكن ترجمة مفردة ontosophy إلى حكمة الوجود.

1. Cosmology

2. Psychology

3. Natural theology

4. Truths of reasoning

5. Truths of fact

٦. ليبنتس، *المينادولوجيا*، ص ٣٣.

7. Contingent

وولف تأثراً عميقاً بهذا الجزء من فلسفة لايبنتز إلى درجة أنه قال: الفلسفة، بمعنى الميتافيزيقا العامة أو علم الوجود، عبارة عن «العلم بالأشياء الممكنة من حيث هي ممكنة»[1]. الإمكان من وجهة نظر فيلسوفٍ عقليٍّ مثل وولف هو فقط بمعنى إمكان التفكير من دون تناقضٍ أو إدراك الموضوعات من دون تناقضٍ. والحقيقة هي أن موضوع الميتافيزيقا وعلم الوجود من وجهة نظره، لم يعد الوجود بما هو وجود، بل هو مجرد الأصول الأولى للمعرفة، الأصول التي يمكن الحصول منها على قواعد يمكن بمساعدتها تعيين أي محتوى نفساني ممكنٍ وأيّ محتوى نفسانيٍّ متناقضٍ وغير ممكن. وهذا يعني في الحقيقة كما هو الحال في فلسفة لايبنتز أن الفكر متقدمٌ على الواقع وهو الذي يقونن الواقع ويقعّده، لأن «الممكن» وفقاً لرأيه لا يعني الممكنَ وجوده أو الممكنَ السايكولوجي، بل على العكس، بمعنى ذلك الشيء الضروري من حيث المفهوم وله اعتباره العيني بصورة متقدمة على كل موجود، لأنّه يتوفر على عنصري الضرورة وكلية الفكر، وهذا في الواقع بمعنى التوفر على الاعتبار العيني.

خرّج وولف الكثيرَ من التلامذة. وقد فسر تلامذتُه رؤيتَهُ حول موضوع الفلسفة بثلاثة أشكال كلية:

١ - ذهب بعضهم إلى أن موضوع الميتافيزيقا هو الوجود على نحوٍ كلّي.

٢ - وذهب فريقٌ آخر إلى أن الميتافيزيقا هي العلم بالموجودات غير المادية (المجردات).

٣ - والفريق الثالث هم الذين قالوا: إن الميتافيزيقا هي العلم بالأصول الأولى للمعرفة البشرية، الأصول التي تشتق منها أصول كلّ العلوم الأخرى. لم تعد الميتافيزيقا العلم بالوجود بما هو وجود، بل العلم بأصول المعرفة البشرية.

---

١. نورمن كمپ اسميث (١٩٨٤ م)، ص ٦٠٦؛ راجع: *كاپلستون*، م ن، ص ١٢٣.

كما قد تبين - ربما - للقارئ لحد الآن، فإن هذا التبديل في المصطلحات وفي مفهوم الميتافيزيقا، والرؤية القائلة بأن الذهن متقدمٌ على الواقع ويقونن الواقع، متأثرة غالباً بجانبٍ من فلسفة لايبنتز نسمّيه النزعة الفطريّة.

ينتمي اثنان من تلامذة **ولف** هما **مارتين كنوتسن**[١] (١٧١٣ - ١٧٥١م) والكساندر غوتليب باومغارتن[٢] (١٧١٤ - ١٧٦٢م) إلى الفريق الثالث. وقد كان الأول أستاذاً لكانط في جامعة كونيغسبرغ، وهو الذي أثار رغبة كانط في دراسة فيزياء نيوتن. والثاني درّس كانط كتابَه «***الميتافيزيقا***» منذ شهر مارس ١٧٧٠م عندما عُيِّن أستاذاً عادياً للمنطق والميتافيزيقا في جامعة كونيغسبرغ وإلى سنة ١٧٩٦م، أي بعد ١٥ سنة من صدور الطبعة الأولى لكتاب كانط المعروف «*نقد العقل المحض*» في سنة ١٧٨١م. لقد تعلّم كانط التفسيرَ الثالث لموضوع الميتافيزيقا، وعنصرُهُ الأساسي هو تقدّم الذهن على الواقع وتقنين الذهن للواقع، تعلّمه بشكلٍ جيّدٍ من تلميذي وولف هذين، واستساغه برضا خاطر. لهذين التلميذين من تلامذة وولف أهميةً كبيرةً من حيث هذا التأثير الذي تركاه على كانط[٣]، لأن استخراج أصول ومبادئ المعرفة البشرية ومبادئ كلّ العلوم من الذهن (= العقل الفاهمة) فقط، وهو ما قصر هذان الشخصان موضوعَ الميتافيزيقا عليه بكلٍّ وضوح، هو في الحقيقة ذلك الشيء الذي سجّله كانط بعد ذلك باسمه تحت عنوان الوضع الكوپرنيكوسي في علم المعرفة، على النحو الآتي:

كان المفترض لحد الآن أن تكون معرفتنا كلّها متطابقة مع الأشياء، بيد أنَّ هذا الافتراض أفشل كلَّ المساعي لتوسيع معرفتنا حول الأشياء عن طريق إقامة شيءٍ قَبْليٍّ بواسطة المفاهيم حولها. لذلك علينا أن نجرّب ما لو كان ينبغي على الأشياء أن تطابق نفسها مع معرفتنا، هل يمكن والحال هذه أن نحقق نجاحات أكثر فيما يتعلق بوظائف الميتافيزيقا؟

---

1. Martin Knutzen

2. Alexander Gottlibe Baumgarten

٣. ليس من الواضح لماذا يتجاهل كاپلستون هذه الأهمية، وحول باومغارتن مثلاً يعتبر كاپلستون كتابته لكتاب «*علم الجمال*» أهم من علاقاته مع كانط (*تاريخ الفلسفة*، ج ٦، ص ١٣١).

هذا سيتطابق مع المطلوب بصورةٍ أفضل، أي مع فكرة أنه يمكن التوفر على معرفةٍ قبليّةٍ حول الأشياء، معرفة تعيّن شيئاً من الأشياء بنحوٍ سابق ومتقدم على إعطاء الأشياء لنا ووضعها أمامنا. وعليه، يجب علينا بالضبط السير على خطوط الفرضيّة الأولى لكوپرنيكوس[١].

إذا تذوق شخصٌ ولو لمرةٍ واحدةٍ الطعم الحقيقي لهذه الجملات التي كتبها ناقد، شريطة أن لا يكون على علمٍ بسوابق هذه الأفكار في الكتابات المعرفية لأسلاف كانط - وهو ما يتجلى بنحوٍ من الأنحاء في نفس هذه الجملات - ولا يعرف شيئاً عن خلفية ظهور هذه الجملات، ويكون جاهلاً في الوقت نفسه للحظوة والقبول غير المعرفي الذي كان من نصيبها (لو أردتُ أن لا أخفي مشاعري عن القارئ، لوجب أن أقول) إنه من المستبعد أن لا يصاب هذا الشخص بالغثيان[٢]. فأولاً سياق جملاته (لاحظوا: كان المفترض لحد الآن أن ...) بالشكل الذي يريد أن يوحي لنا وكأنّ كانط نفسه هو الذي بدأ تغيير مكان المطابِق والمطابَق أحدهما مكان الآخر. والحال أنّنا عندما نواجه هذا الكلام، نطلع من بعض نتائجه على شيءٍ ظهر قبل مُددٍ طويلةٍ في الفلسفة الغربية الحديثة وتطور وانتشر إلى أن تحوّل أخيراً على يد لايبنتز وأسلاف كانط المباشرين إلى تبيينٍ لماهية الميتافيزيقا. لقد كان في حياة كانط الثقافية أفرادٌ مناهضون للميتافيزيقا مثل كريستيان تومازيوس[٣] (١٦٥٥ - ١٧٢٥ م)، لذلك فقد انتهز كانط الفرصة واستخدم ذلك، خلافاً لفلاسفة مثل لايبنتز و وولف، لمناهضة الميتافيزيقا. وذلك الشيء هو نفسه ما نسمّيه النزعة الفطرية ونعتقد أن منبته هو الفلسفة الغربية الحديثة. لو لم يكن افتراضٌ مسبقٌ باطلٌ اسمه النزعة الفطرية مقبولاً لديه فهل كان سيستطيع كتابة تلك الجملات ويعلن أن «هذا سيتطابق مع المطلوب بصورة أفضل، أي مع فكرة أنّه يمكن التوفر على معرفةٍ قبليةٍ حول الأشياء، معرفةٍ تعين شيئاً من

---

١. كانط (١٩٣٣ م)، Bxvi.

٢. قارن ذلك مع كانط، *التمهيدات*، ص ٢٢٢. يقول هناك «القدر المتيقن منه هو أن كل من ذاق طعم النقد لمرة واحدة سيبقى دائماً يصاب بالغثيان من ترهات الجزميين».

3. Christian Thomasius

الأشياء، بنحوٍ سابقٍ ومتقدمٍ على إعطاء الأشياء لنا ووضعها أمامنا [أي إعطائها لنا من الخارج في عملية الإدراك الحسي]». النزعة الفطريّة بالنسبة لكانط مبدأٌ حتميٌّ أكيد، وحتى هذا التبديل والانقلاب في المطابقة إنما يراه كانط مقبولاً وضرورياً من هذه الزاوية، بمعنى أنه يعتقد بأنه لو تقرر أن يتطابق ذهننا مع واقع الأشياء فلن تكون لدينا والحال هذه معرفةً قبليةً حول هذه الأشياء، وعدم التوفر على معرفةٍ قبليةٍ حالةٌ غير ممكنة. أمّا إذا تطابقت الأشياء مع أذهاننا، فسيكون من السهل عندئذ أن نفهم كيف يمكننا أن نتوفر على معرفةٍ قبليةٍ بشأنها. لنقرأ معاً (Bxvii):

إذا وجب أن يتطابق الشهود مع طبيعة الأشياء، فلن أستطيع أن أفهم كيف أستطيع أن أعلم شيئاً حول الأشياء بنحوٍ قبلي. أما إذا وجب أن تتطابق الأشياء (باعتبارها متعلقات الحواس) مع طبيعة ملكة الشهود عندنا، فلا أجد مشكلةً في فهم مثل هذا الإمكان.

يمكن الاستنتاج بسهولةٍ أن كانط بقي طوال عمره فيلسوفاً عقلياً بكلّ المعنى الفني للكلمة في تراث الفلسفة الغربية الحديثة، وقد كان الحق مع أمثال اديكس[1]، وأردمان[2]، وفايهينغر[3] الذين خالفوا رأي أمثال فيشر[4]، وذهبوا إلى أن كانط لم يكن في أي فترة من فترات حياته فيلسوفاً تجريبيّاً[5].

يرى كانط أن هذا التفسير الثالث للميتافيزيقا، بالصيغة التي يصوغه هو بها، الشكل الوحيد الممكن للميتافيزيقا. لكننا شاهدنا أن تلامذة وولف عرضوا تفسيراً آخر للميتافيزيقا هو التفسير الثاني الذي يقول: إن الموجودات غير المادية هي موضوع الميتافيزيقا. ولا يعدم كانط الفائدة من هذا التفسير أيضاً، لكنّه اعتبره هذه المرة متعذراً طبقاً للتفسير الأول

---

1. Adickes
2. B. Erdman
3. Vaihinger
4. K. Fischer

٥. راجع: نورمن كمپ اسميث (١٩٨٤ م)، ص ٦٠١، الهامش رقم ١ والنص المتعلق به.

وحسب صياغته هو له. إذن، عندما يقول أن الميتافيزيقا غير ممكنة، فقصده هو الميتافيزيقا بالمعنى الثاني.

والحقيقة هي أن التفسير الثاني كما سيلاحظ القارئ بنفسه انبثق من قلب الميتافيزيقا الخاصة عند ولف. وكما مرّ بنا فإن الميتافيزيقا الخاصة تنتج ثلاثة علومٍ فلسفية: علم الكون، وعلم النفس، والإلهيات الطبيعية (العلم بالله). يعتقد كانط أنّ موضوع كلّ هذه الفلسفات الثلاث يقع خارج نطاق المحسوسات، بمعنى أنّ كلَّ واحدةٍ من هذه الفلسفات تتعامل مع تصورٍ متعال[1] وتعمل على دراسته والتحقيق فيه. ومراد كانط من التصور هنا واضح تماماً:

مرادي من التصور مفهومٌ ضروريٌّ للعقل لا يمكن للتجربة الحسيّة أن تمنح أي متعلَّقٍ مناظرٍ له (A ٣٢٧ = B ٣٨٣).

ولهذا السببِ تحديداً يسمّي كانط التصورَ متعالياً. التصورات هي مفاهيم العقل المحض. حيث إنه يوجد في كتاب كانط النقدي من كل شيء ثلاثة أنواعٍ أو أربعة أو حاصل ضرب ثلاثة في أربعة[2]، فمن البيّن مسبقاً أن عدد تصورات العقل ستكون عنده إمّا ثلاثة أو

1. Transcendental idea

٢. مع أن القارئ نفسه يعلم ذلك، ولكن للتأكيد على أهمية ومطلوبية هذه الأعداد عند كانط نسلط الضوء على نموذج واحد منها. يقسم كانط الحكم من حيث النسبة إلى ثلاثة أقسام: الحكم الحملي، و الحكم الشرطي، و الحكم الانفصالي. هذا في حين يقسّم كل من وولف، وباومغارتن، و مير (Meier)، و باوميستر (Baumeister)، و رايماروس (Reimarus)، ولامبرت (Lambert)، يقسّمون كلهم الأحكامَ، مع قليل من الاختلاف فيما بينهم، كما يلي:

تنقسم الأحكام إلى بسيطة = حملية (Categorical) ومركبة. والمركبة تنقسم إلى ثلاثة أقسام هي: ١ - أحكام مركبة ربطية (Copulative)، أي حكم حملي بأكثر من موضوع واحد أو بأكثر من محمول واحد. ٢ - أحكام مركبة شرطية إتصالية (Hypothetical). ٣ - أحكام مركبة انفصالية (Disjunctive).

يعتقد نورمن كمپ اسميث أن كانط يحذف الحكم الربطي، وهو بتجاهله للفرق بين الأحكام البسيطة والمركبة والأحكام الشرطية (conditional) وغير الشرطية - والتي جرى التمييز بينها في آثار رايماروس وحتى وولف - يحاول إدراج الأنواع الثلاثة المتبقية من الأحكام تحت عنوان «النسبة». ويتابع كمپ اسميث قائلاً إنه قبل هذا الفعل الذي قام به كانط لم يسبق أن جُمعتْ هذه الأنواع الثلاثة من الأحكام في مكان واحد أبداً تحت أي عنوان بما في ذلك عنوان النسبة. وليس من الواضح لماذا تجاهل كانط الفوارق المذكورة بين الأحكام البسيطة والمركبة، وبين الأحكام الشرطية وغير الشرطية، ولماذا لم تُعدّ الأحكام الربطية في الحسبان أساساً بخلاف الأحكام الشرطية الإتصالية. معيار كانط هنا شخصي تماماً، ولا يوجد في المنطق الكلاسيكي وفي منطق عصر كانط مثل هذا الشيء. والأغرب من ذلك أنه لم يأت بعد كانط أي عالم منطق اتبع معياره المجهول هذا. وحتى لو تعين هذا المعيار فلا يمكن

أربعة أو إثني عشر تصوراً. يقول كانط: إن عدد تصورات العقل هو ثلاثة. بل ويستدل لإثبات هذا العدد بأن هذا هو حاصله (A ٣٣٤ = B ٣٩١): النسب التي توجد في كل تمثلاتنا[1] عبارة عن: ١ - بالنسبة إلى الذهن، ٢ - بالنسبة إلى الأشياء.

ثم يتابع قائلاً:

إذا ركّبنا التقسيمات الفرعيّة مع التقسيم الأصلي، فستكون كلّ نسب التمثلات التي نستطيع أن نصنع على أساسها مفهوماً أو تصوراً، ثلاث نسب: ١ - بالنسبة إلى الذهن. ٢ - بالنسبة إلى كثرة الشيء في مضمار الظاهريات. ٣ - بالنسبة إلى كلِّ شيءٍ بشكلٍ كليٍّ.

ويقول بعدها أن كل المفاهيم المحضة ترتبط بشكلٍ كلي مع الوحدة التركيبية للتمثلات، أما المفاهيم المحضة للعقل (التصورات المتعالية) فترتبط مع الوحدة التركيبية غير المشروطة لكل الشروط بشكلٍ كليّ. وعليه، يمكن ترتيب كلّ التصورات المتعالية ضمن ثلاث طبقات: تشمل الطبقة الأولى الوحدة المطلقة للذهن المفكر، وتشمل الطبقة الثانية الوحدة المطلقة (غير المشروطة) لمجموعة من شروط الظاهريات، وتشمل الطبقة الثالثة الوحدة المطلقة لشرط كل متعلقات الفكر بنحوٍ كليّ. عندها يقول كانط أن الذهن المفكر هو موضوع علم النفس، ومجموع كلّ الظاهريات هو موضوع علم الكون، والشيء الذي يضمّ في داخله أرقى شرطٍ لإمكان كلّ ما يمكن التفكير فيه (أي وجود كل الوجودات) هو موضوع اللاهوت الطبيعي (الإلهيات الطبيعية - العلم بالله):

العثور على أثر له في أي مصدر من مصادر المنطق الأرسطي والكلاسيكي. وإذن، يمكن القول فقط إن «معيار بحثه منوط بعلمه القبلي بمقولات خاصة كان هو متشوقاً لاكتشافها». راجع: نورمن كمپ اسميث (١٩٨٤ م)، ص ١٩٣. ويصرح في الصفة السابقة (١٩٢) بأن التقسيمات التي يوجدها كانط في الأحكام من حيث الكمية والكيفية والجهة لا تنتمي بالمرة لدائرة المنطق الصوري والرسمي بل تخرج عن نطاقه، والدراسة الدقيقة لجدول تقسيمات الأحكام ومقارنته بجدول المقولات، تدل على أنه قد أعاد ترتيب جدول الأحكام مرات عديدة من أجل استنتاج العدد المطلوب لمقولاته (١٢ مقولة)، مما يدل على أن هذا الجدول مصطنع ومفتعل بدرجة كبيرة. كان هذا نموذجاً لاصطناع ومن عندية كل الأعداد في كتاب كانط.

1. Representations

وهكذا يُعِدُّ العقلُ المحضُ التصورَ لتعليمةٍ متعاليةٍ هي تعليمة النفس (علم النفس التعقلي[١])، ولـ علمِ الكون المتعالي (علم الكون التعقلي[٢])، وأخيراً للمعرفة المتعالية بالله (علم الله التعقلي[٣])[٤].

التوصيف الذي يقدمه كمپ اسميث لاستدلال كانط هذا توصيف لافت وبليغ جداً. يقول:

الأسلوب المعماري ترك تأثيره الكارثي مرة أخرى.

وكانط نفسُهُ غير راض - بسبب نقص استدلاله نقصاً واضحاً - عن طريقة وصوله من نسبتين إلى ثلاث نسب، ومنها إلى ثلاثة مواضيع. نقص استدلاله وهشاشته واضحة إلى درجة أنه يَعِدُ فوراً (A ٣٣٥) بأنه في المستقبل، وعند إيضاح الفكرة بشكلٍ كامل، سيتّضح كيف ينتقل العقل عن طريق القياسات الثلاثة الحمليّة والشرطيّة والانفصاليّة إلى هذه المواضيع الثلاثة. بيد أن استدلالاته اللاحقة أيضاً لها نفس هذه السمة، أي أنها من عنديّة ولا تعكس إلّا محاولاته الداخلية للعثور على ثلاثة موضوعات غير مادية لثلاثة فروع من الفلسفة.

الهامش العجيب الذي يكتبه كانط لـ (B ٣٩٥) يُفصح بصورةٍ أفضل عن اضطرابه في هذا الخصوص. يكتب في هذا الهامش الذي أضافه في الطبعة الثانية من «*نقد العقل المحض*»، مما يدل على استمرار اضطرابه في هذا الخصوص لسبعة أعوام، وأنه ثمرة تفكيره طوال هذه الأعوام السبعة:

الموضوع الحقيقي للميتافيزيقا في بحوثها هو ثلاثة تصوراتٍ فقط: الله، والحرية، والخلود[٥] - وهي مترابطةٌ مع بعضها إلى درجة أنّه عندما يتركّب المفهوم الثاني مع المفهوم الأول فيجب أن يفضيا إلى المفهوم الثالث كنتيجةٍ ضرورية. أي موضوعٍ آخر قد يتناوله

---

1. Psychological rationalis
2. Rationalis cosmologica
3. Theologia rationalis

٤. ٢ - B ٣٩١ = ٥ - A ٣٣٤.

٥. التأكيد على هذه الكلمات الثلاثة من كانط نفسه، كما أن التأكيدات الآتية في ترجمة هذه الفقرة من كانط أيضاً.

هذا العلم ليس سوى أداةٍ لخدمة الوصول إلى هذه التصورات وتكريس حقيقتها. إنه يحتاج إلى هذه التصورات لا بقصد العلم الطبيعي بل لتجاوز الطبيعة. التبصّر في هذه التصورات يجب أن يجعل اللاهوت (العلم بالله) والأخلاق، والدين أيضاً عن طريق توحيد اللاهوت والأخلاق، وبالنتيجة أسمى أهداف وجودنا، يجب أن يجعلها جميعاً بشكلٍ كاملٍ وجامعٍ تابعةً لقوة العقل النظري. في الاستعراض المنظم لهذه التصورات، سيكون النظام المذكور، أي النظام التركيبي، هو الأنسب. أما في البحث الذي ينبغي أن يتقدم عليه بالضرورة فإنّ النظام التحليلي، أي النظام المعكوس أكثر مقبوليةً لاستكمال خطتنا، فهو يمكّننا من أن نبدأ مما نحصل عليه من التجربة المباشرة - فنسير من تعليمة النفس إلى تعليمة العالم، ومنهما إلى معرفة الله.

وليس اعتباطاً أنه من بين الذين كتبوا بحوثاً أو دراسات أو كتباً حول كانط ونظرته للميتافيزيقا، عندما أرادوا تشخيص موضوع الميتافيزيقا من وجهة نظره، ذهب فريقٌ إلى أنَّ هذا الموضوع هو النفس والعالم والله، وقال فريقٌ آخر إنّه النفس والحرية والله. لم تكن غايتنا من عرض الترجمة الدقيقة لذلك الهامش على القارئ الكريم مجرّد إلفات نظره إلى اضطراب كانط، ولو كانت تلك فقط غايتنا لكان من السهل استعراض فقراتٍ كثيرةٍ من كتابه الذي يقول عنه **جاناثان بنت**[1] إنه «**مليءٌ بالأخطاء والغموض**» وإنه «**وجد في كلِّ صفحةٍ منه تقريباً خطأً**»[2]، وهي العملية التي سبق لـ **نورمن كمپ اسميث** أن نهض بها على أحسن وجه في شرحه المهم لـ «***نقد العقل المحض***»، إنمّا غايتنا من ذلك أن يتأمل القارئ العزيز في كيفية إلغاء العالم من موضوعات الميتافيزيقا الثلاث. العالم باعتباره مجموع كلِّ الظواهر ليس أمراً حقيقياً - بخلاف الله والنفس - بل هو أمرٌ اعتباري، وهذا يعني خروج

1. Jonathan Bennet

٢. بنت (١٩٦٦ م)، ص viii. كتاب بنت ذو المجلدين شرح وتقييم نقدي لكتاب «*نقد العقل المحض*»، وقراءته يمكن أن تكون مفيدة لطلبتنا الجامعيين المملوءة أسماعهم بالدعاية والإعلام بشأن كانط، وقد يضطرون بسبب غياب المجالس والأروقة العلمية - النقدية إلى المشاركة مثلاً في احتفال الذكرى المائتين لوفاة كانط. إن الجزمية الكانطية أو النزعة الكانطية الجزمية خلقت في أوساطنا الفلسفية منذ مدة من الزمن أجواء قمعية قبيحة حول هذا الرجل. والذين يعتقدون أن بالمستطاع نقد ودراسة الفلسفة النقدية لكانط من زوايا وجهات مختلفة لم ينهضوا بهذه المهمة لحد الآن على الإطلاق.

العالم عن نطاق الموضوعات غير الجسمانية للميتافيزيقا، والذي اعتبره الفريق الثاني من شرّاح وولف شرطاً لموضوع الميتافيزيقا. أساس رأي كانط هو أن يقول أن موضوع الميتافيزيقا يتجاوز نطاق الطبيعة المحسوسة، وعليه ليس من الجائز أن يستخدم العقلُ مفاهيمَ الفاهمة بشأن هذه الموضوعات، وهكذا ستكون الميتافيزيقا ممتنعةً متعذّرةً بوصفها العلم بالمجردات. والحقيقة أن كانط قرّر للميتافيزيقا بشكلٍ مغلّفٍ وغير علنيٍّ أربعةَ موضوعات، ولكن لأنّه لم يكن يعرف أربعة أنواعٍ من القياس، حتى يوصِل العقلَ - بدافع المطامح المجنّحة الفارعة - عن طريق واحدٍ من هذه القياسات إلى أحد تلك الموضوعات، ومن جهةٍ أخرى لأن العالم - من بين تلك الموضوعات الثلاثة الأولى - لا يمكنه أن يُعَدَّ جوهراً مجرداً وذاتاً (نومن) هي نتيجةٌ لأحد تلكم القياسات الثلاثة، لذلك يضطر أحياناً إلى إحلال الحرية محلّ العالم. ولذلك سار الباحثون في هذا الخصوص في طريقين مختلفين. على سبيل المثال يقول كابلستون في روايته لـ «***نقد العقل المحض***»: إن موضوع الميتافيزيقا من وجهة نظر كانط هو التصورات المتعالية الثلاثة: النفس، والعالم، والله. بينما يقول مايكل. جي. لوكس[1] في كتاب «***الميتافيزيقا، مدخل معاصر***»[2]: إن كانط كان يعتقد أن الميتافيزيقا تحاول الإجابة عن الأسئلة والمسائل المطروحة والقائمة حول خلود النفس، ووجود الله، وحرية الإرادة.

وهكذا توصّل كانط إلى مفهومين من الميتافيزيقا:

١- ما كان حصيلة التفسير الثالث لتعاليم وولف، والذي عرضه أمثال باومغارتن وأستاذ كانط كنوتسن، واستساغه كانط وطوره بوصفه ميتافيزيقا مقبولة وممكنة، وأطلق عليه اسم الميتافيزيقا النقدية.

٢- ما كان ثمرة التفسير الثاني، واعتبره كانط - وهو على خطأ - ميتافيزيقا تقليدية، وحاول إثبات تعذّره. والواقع أنّه يضع هذين المفهومين أحدهما ضد الآخر، بمعنى أنّ السعي لإثبات تعذّر الميتافيزيقا يعني السعي العقلاني للعثور على إجابات المسائل

---

1. Michael J. Loux

٢. لوكس (٢٠٠٢ م)، ص ٧.

المتعلقة بالواقعيات غير الجسمانية، والتي يعتبرها كانط ملكة علوم قد انقضى زمنها، ويقارنها بالهكوبا[١]، وهي في الوقت نفسه ميتافيزيقاه النقدية. والميتافيزيقا بهذا المعنى الأخير عبارة عن محاولةٍ لتشخيص أعم سمات وخصوصيات الفكر والتجربة البشريين.

وواضحٌ كم هو الفرق بين ما يحاول كانط تكريس تعذّره باعتباره ميتافيزيقا تقليديّة وبين الميتافيزيقا التقليديّة الواقعيّة بوصفها العلم بالوجود بما هو وجود. يدل كتاب كانط على أنّه لم يكن له حتى تصوّر غير صحيحٍ عن هذه الثانية (الميتافيزيقا الحقيقيّة كعلم بالوجود بما هو وجود)، بل كان غارقاً في ظلمات جهله بهويّة الميتافيزيقا بوصفها علماً بالوجود بما هو وجود، لذلك راح يهاجم شبحاً صنعه أسلافه ذوو النزعة الفطريّة وصنعته أيضاً خلفيّته وسوابقه الثقافية. وبذلك فقد كرّس عن غير قصدٍ مقولة صدر المتألهين أنّ كلَّ من يجهل بالوجود فسوف يسري جهله إلى أمهات المسائل الفلسفية[٢]. ومن المعروف أي ترهاتٍ سيطلقها مثل هذا الشخص إذا أراد بدل تعلّم المسائل الفلسفية تعلماً صحيحاً أن يهاجم فجأةً كلَّ الذين بذلوا مساعي عقلية لأجل معالجة مسائل الميتافيزيقا الأصيلة، وأن يوجّه الإهانات لهم جميعاً بسبب جهله بالمهمة الرئيسيّة الملقاة على عاتقهم[٣]. أو إذا أراد إفساح مجالٍ للإيمان فإنّ عمله هذا سينقلب إحياءً للإلحاد بطريقةٍ جديدة.

إنّ نمط نظرة كانط للميتافيزيقا وتقليص حدودها إلى مستوى السعي لتشخيص أعمّ خصوصيات الفكر والتجربة البشريين هو مصدر كلّ ألوان الشك المعرفي الحديث، وجهله بالهويّة الأصليّة للميتافيزيقا وتصوره الغامض عنها باعتبارها علماً بالأمور الماورائية[٤] وتأكيده على تعذّرها كعلم، وبالتالي محاولته إقحام الإيمان بوجود الله فقط

---

١. كانط (١٩٣٣ م)، A viii.

٢. المشاعر، ص ٤.

٣. من المؤكد أن كانط يبدي عدم احترامه لرجال ما بعد الطبيعة في أية مناسبة، ويطلق حولهم كلاماً فيه إهانات (راجع مثلاً: هذا الفصل، الهامش رقم ٤١). ويكتب في موضع آخر من *التمهيدات* (ص ١٣٠) إن أصوله هي «الوسيلة الوحيدة لتحاشي الوهم المتعالي أو توهم التعالي الذي خدع المتعاطين بالميتافيزيقا دائماً، ودفعهم إلى محاولات تشبه محاولات الأطفال في القبض على فقاعات الصابون».

4. Supernatural

ضمن نطاقٍ غامضٍ هو نطاق الشعور بالواجب الأخلاقي، كانت كلّها منشأ اللادينية الحديثة عند الذين يراجعونه دائماً من كلِّ حدبٍ وصوبٍ، ويضعون أنفسهم في مواضع ينظرون فيها للأمور من زاويته ومنظاره. والواقع أنّ السبب الأهم لظهور النظرة الكانطية - كما هو معلوم - هو الرؤية الشديدة الانتزاعيّة التي تبنّاها العقليون فيما يتعلق بالميتافيزيقا. ونعتقد أنّ النزعة الفطرية لفلاسفةٍ مثل ديكارت ولايبنتز هي المكوِّن الرئيس لهذه الرؤية الانتزاعية، والتي ظهرت بعد ذلك عند كانط تحت مسمّى أكثر تطوراً هو الأمر القبلي. كان كانط يتصور أنَّ أي فيلسوفٍ ميتافيزيقيٍّ إنّما يعرض شيئاً «جاء به من العقل المحض» أي أنّه من مخلوقات العقل المحض[1]. وكلامه هذا في الواقع اعتراض على أسلافه الفطريين والعقليين نظير ديكارت ولايبنتز ووولف. وهذا الاعتراض في الحقيقة ليس على أصل النزعة الفطريّة، لأنّ كانط قد سبقهم جميعاً من هذه الناحية، بل لأنهم بذلوا من دون مبرّرٍ محاولات لكسب معرفةٍ حول العالم، وخصوصاً حول موجوداتٍ خارج نطاق عالم المحسوسات، حاولوا كسبها من العقل المحض نفسه ومنه فقط. وهذا هو الشيء غير الممكن أو المتعذّر حسب رأي كانط. فمن وجهة نظره كان الخطأ الذي وقع فيه أسلافه العقليون أنهم اعتبروا العقل المحض في نفسه مصدراً لبعض المعارف، والحال أنّ رصيد العقل المحض، الذي آمن به كانط أكثر من أسلافه العقليين، وهو الرصيد الذي يسمّيه كانط الأصول والمفاهيم القبلية، لا يفضي إلى إنتاج المعرفة إلّا وفقط إلّا إذا اجتمع مع معطيات الشهود الحسي. المعرفة تحصل من اجتماع هذين، أي معطيات العقل المحض من جهةٍ ومعطيات الشهود الحسي من جهةٍ أخرى. بيد أن مثل هذه المعرفة سوف لن يمكن إطلاقها إلّا على الظواهر الحسية. ومن هذه التعليمة بالتحديد ينتج امتناع حصول علم الميتافيزيقا، أي العلم بالأمور التي لا يمتد إليها الحس، فهي ما وراء الحس.

لقد كان لهذه التعليمة في المستقبل نتيجتان على الصعيدين المعرفي والديني. على الصعيد المعرفي، وخصوصاً في الحقبة المعاصرة أفضت إلى مفاهيم من قبيل الإطار

---

١. *التمهيدات*، ص ١١٤.

المفهومي[١]، والشاكلة المفهوميّة[٢]، والأطر اللغوية، وأحياناً أنماط الحياة[٣]، والنظم الفكرية[٤]، وأساليب الكلام[٥][٦]، وانتقلت عن طريق مثل هذه المفاهيم إلى صورٍ جديدةٍ من النسبيّة والتشكيكيّة في مختلف المجالات المعرفية. يقول الفلاسفة الذين يؤيدون الدور المعرفي لمثل هذه المفاهيم في الميادين المختلفة أن التصور الذي نحمله لنمط كينونة الأشياء ووجودها متأثرٌ أشدّ التأثّر بهذه الأطر والأشكال، وعليه فهذا التصور هو في الحقيقة القصة التي يختلقها ويرويها الأشخاص - على أساس تلك الأطر والأشكال - حول بنية العالم. بعض الذين يحملون هذه العقيدة في الوقت الحاضر يذهبون، نتيجة التطرف فيها، حتى إلى أنّ مجرد مفهوم الشيء بمعزلٍ عن الشاكلة المفهوميّة التي نصوغ تصوراتنا بواسطتها، هو مفهومٌ متناقضٌ وغير منسجمٍ مع ذاته[٧]. طبعاً من الواضح أنَّ طرح هذا التناقض هو في الواقع إماطةٌ للثام عن التناقض الكامن في تعاليم كانط نفسه حول مفهوم الشيء في نفسه. الحق مع الذين يطرحون هذا التناقض، لأن القول بحصول المعرفة على أساس نوع كفاءة المفاهيم والأصول الفطريّة التي ينادي بها كانط، سيؤدي يقيناً إلى التناقض المعرفي. وليس من المعلوم أنّ كانط لم يكن واعياً ومتفطناً لهذا التناقض. هذه النتيجة الجديدة بمثابة الإخفاق لكانط، لأنّه كان قد حاول أن يدلل على أنه بالرغم من تعذّر الميتافيزيقا بالمعنى الذي فهمه منها، إلّا أنَّ العلم الطبيعي ممكنٌ وقطعيٌّ. وقد كانت فيزياء نيوتن بالنسبة له نموذجاً صالحاً جداً لمثل هذا العلم.

---

1. Conceptual framework
2. Conceptual scheme
3. Forms of life
4. Systems of thought
5. Modes of discourse

٦. تعبير «القراءات المتعددة»، أو «القراءات المختلفة» هو الشكل الإيراني لهذه المفاهيم، ولا ريب في أنه يؤدي في مضمار المعرفة إلى نفس النتائج التي أفضت إليها هذه المفاهيم.

٧. كنموذج يمكن الإشارة إلى ريتشارد رورتي وكتابه «*الفلسفة ومرآة الطبيعة*» (١٩٧٩ م).

وقد كان الإخفاق الثاني لكانط ثمرة النتيجة الثانية التي أفضت إليها تعاليمه بشأن تعذر الميتافيزيقا. لأنّه اعتبر الميتافيزيقا علماً بالموجودات الخارجة عن نطاق الحس، وظنّها غير ممكنة الحصول، ولأنّ أحد أهدافه المعلنة من هذه العملية هو «استبعاد العلم من أجل إفساح المجال للإيمان»، فقد حاول - بعد إقصاء الميتافيزيقا التي اعتقد أنّ من مهامها الرئيسة إثبات وجود الله - إقامةَ الإيمان بالله، الذي سلّم بوجوده كمبدأ موضوع، على أساس عناصر شعوريّةٍ وعاطفيةٍ. ومن المعلوم كم سيكون مثل هذا الإيمان، حتى لو كان رصيناً متيناً من الناحية الشخصية، على صعيد الهويّة الجمعية في المجتمعات البشرية «أشبهَ بمحاولات الأطفال في القبض على فقاعات الصابون»[1]. وجليٌّ بالنسبة للجميع أنّ كانط من هذه الناحية لم يكن مفكّراً فاشلاً وحسب، بل إن أفكاره في هذا الخصوص أفرزت نتائج متناقضة، وأفضت إلى نظرية الإلحاد في الحقبة الحديثة. ويمكن أن نسجّل لتعليماته إخفاقاً آخر على مستوى التنوير، ليس له صلة مباشرة بموضوع بحثنا الآن.

كما يوافق كانط نفسُهُ، فإن:

أيُّ فنٍّ كاذبٍ وكلُّ حكمةٍ باطلةٍ سوف يولّي زمانُها عاجلاً أو آجلاً، وسوف تؤدي هي نفسها إلى فناء نفسها في نهاية المطاف، وستكون نقطة ذروتها ورقيّها بداية إنحطاطها[2].

والسبب في أنَّ الفنَّ الكاذب والحكمة الباطلة لمعاداة الميتافيزيقا عند كانط قد مُنيت بمثل هذا المصير منذ مدّةٍ طويلةٍ (خصوصاً في بدايات عقد الستينيات من القرن العشرين للميلاد) وانقضى زمانها وأدبر هو أنه بعد وصولها إلى الذروة، وخصوصاً في تعليمات رجال حلقة فيينا وعند الوضعيين المنطقيين عموماً، وفي الاستنتاجات المناهضة للميتافيزيقا المستمدة من تعاليم فيتغنشتاين المتأخرة، حدثت فجأةً في النصف الثاني من القرن المنصرم عودةٌ سريعةٌ وقويةٌ إلى الميتافيزيقا، وأضحت الميتافيزيقا منذ ذلك الحين فما بعد:

---

١. راجع: هذا الفصل، الهامش رقم ٥٠.

٢. *التمهيدات*، ص ٢٢٢.

من بين أكثر المجالات الفلسفيّة نشاطاً وإنتاجاً. إن الميتافيزيقا اليوم تنمو بشكل لم يكن في السابق أبداً، وربّما كان ذلك مؤشراً على أنَّ حاجتنا للميتافيزيقا حاجةٌ أصيلةٌ بمقدار حاجتنا للفلسفة نفسها[١].

والآن خمدت تلك الحمّى منذ وقت بعيد وزالت تلك الرؤية، ولم يعد الفلاسفة يتحرّجون في الكتابة عن الميتافيزيقا حتى بمنحاها الأرسطي. وبعض هؤلاء الكتّاب ينقدون المفهوم الكانطي للميتافيزيقا ويضعون مكانه المفهوم الأرسطي كأساسٍ للكتابة عن الميتافيزيقا[٢]. وبعضهم الآخر يجعل عنوان كتابه «***إمكان الميتافيزيقا***» وبعد مناقشة إمكانها يستعرض الميتافيزيقا بالمنحى الأرسطي[٣]. وهكذا يدلُّ تاريخُ الفكر الفلسفي المعاصر على أنَّ أيةَ محاولةٍ لإقصاء علم الميتافيزيقا ونبذه هي في الواقع تركٌ للأسئلة - التي لا يستطيع العلم التجريبي الإجابة عنها - من دون إجابات، وواضحٌ أنّه لا يوجد أي فكرٍ فلسفيٍّ حقيقيٍّ بمستطاعه تجاهل تراكم مثل هذه الأسئلة المتعلقة عموماً بالبنية الكليّة والنهائيّة للواقع، والمرور عليها مرور الكرام. الإجابة السلبية التي يقدمها كانط للسؤال عن إمكان الميتافيزيقا، على الرغم من الاهتمام الذي حظيت به في الأوساط الفلسفيّة لأيٍّ سببٍ من الأسباب، لم تقنع أحداً، وفي الوقت الحاضر ما من كاتبٍ أو باحثٍ مختصٍ بالميتافيزيقا استجاب لطلب كانط وكفّ قلمه عن الكتابة حول الميتافيزيقا، والنمو المطرد للبحوث الميتافيزيقية في الفلسفات المعاصرة تشير إلى أن انتصارها المؤقت في المعركة ضدّ الميتافيزيقا كان له أسبابٌ غير معرفيّةٍ ليس إلّا.

---

١. كيم وسوسا (١٩٩٩ م)، ص x.

٢. مايكل لوكس (٢٠٠٢ م) مثلاً يحمل مثل هذا التصور.

٣. أي. جي. لو (١٩٩٨ م) مثلاً.

٤ - الأمور الماديّة مثل الحركة والسكون

القسم الرابع من الأمور التي تبحث في ما بعد الطبيعة، هو الأمور الماديّة مثل الحركة والسكون. بيد أنّ ما يُبحث من هذه الأمور في الميتافيزيقا ليس وضعها في المادة بل طريقة وجودها.

وعليه، تسمّى ما بعد الطبيعة علماً إلهياً من حيث إن له وجهة نظرٍ غير ماديّةٍ حتى بخصوص الأمور المادية. وبالطبع من الواضح أن هذا لا يعني أن ما بعد الطبيعة تبحث في المجردات وحسب، وإنما إذا قيل أنّ الميتافيزيقا تبحث في الأمور المفارقة فيجب أن يُفهم من هذا القول أنَّ رؤية الميتافيزيقا غير مادية، وكما أنّها غيرُ ماديّةٍ فهي أيضاً غيرُ غيرِ مادية، بمعنى أنّها لا تناقش الموجود المفارق من حيث مفارقته، بل تناقشه من حيث وجوده. وعلى العموم، لا يوجد شيء لا تملك ما بعد الطبيعة رأياً إلهياً حوله بهذا المعنى. يقول صدر المتألهين في «*تعليقة على إلهيات الشفاء*» (ج ١، ص ٧٠):

ولهذا يمكن للحكيم الإلهي أن يُدرج الكثيرَ من المسائل الطبيعيّة والتعليميّة والمنطقيّة ضمن هذا العلم [أي ما بعد الطبيعة] لقوة نظر هذا العلم وعموميّة قواعده وأحكامه.

٥ - الميتافيزيقا كعلم بـ «الوجود بما هو وجود» ممكنة

التبيين المعروض في هذا الكتاب لكيفيّة انبثاق مبدأ الهويّة بوصفه مبدأ غير تجربي، وبضمنه انبثاق مبدأ عدم التناقض بوصفه تعذّر التركيب العطفي بين الهويّة وسلبها، كان بالشكل الذي يكشف عن بطلان التقسيم الثنائي لمصادر المعرفة البشرية إلى حسيّة وعقليّة بالنحو المطروح في علم المعرفة الحديث. لقد دلّ هذا التبيين على أنه لا كلاهما - خلافاً لتعاليم فلاسفة مثل ديكارت ولايبنتز و هيوم - مصدر للمعرفة بنحوٍ مستقلٍّ عن الآخر، ولا تركيب معطياتهما - بخلاف عقيدة كانط - بنحوٍ مستقلٍّ أحدهما عن الآخر يمكنه أن يكون مصدراً للمعرفة، لأن ذلك يتعارض من الأساس مع النزعة الفطرية التي تشكّل الركائز الأساسية لكلا الطريقين المذكورين. لقد أوضح ذلك التبيين كيف أن عقل الإنسان عند

مواجهة العالم المحسوس، يدرك المعقول ضمن إدراكه للمحسوس، وبذلك لا يتحقق إطلاقاً إدراكٌ حسيٌّ خالصٌ بمعنى الاستقلال التام عن العقل. تصوّرَ كانط أنه تجاوز النزعة التجربية والنزعة العقلية بمفهوميهما الشائعين، لكنّنا سبق أن أشرنا إلى أنه في تحقيقه حول مصدر المعرفة لم يتخلّ أبداً عن مبادئ النزعة العقلية الشائعة التي تعتبرُ بعضَ الأصول والمفاهيم المعرفيّة على الأقل فطريةً. العمل الوحيد الذي استطاع القيام به هو أن يعتبر تلك الفطريات فارغة عبثية في غياب المعطيات الحسية، وفي حال امتزاجهما فقط (الفطريات والمعطيات الحسية) تكون المعرفة ممكنةً، ولا يتسنّى حصول المعرفة من أي منهما مستقلاً متفرداً. إذا كانت النزعةُ العقليةُ تعتبر ألف (العقلَ) مصدراً للمعرفة، وتعتبر النزعةُ التجربيةُ ب (الحسَّ) مصدراً للمعرفة، فما يقوله كانط هو أنّ المعرفة عبارةٌ عن ألف - ب (العقل والحس). ومع ذلك ما انفك يعتقد أن كلاًّ من ألف و ب يمَنحان بشكلٍ مستقلٍّ أحدهما عن الآخر عنصراً من المعرفة على كلِّ حال، والمعرفة تحصل من تركيبة هذين العنصرين. وقد دحض تبيينُنا كلّ شكلٍ من أشكال استقلال هذين عن بعضهما، وأثبت أنّ أي واحدٍ من هذين المصدرين لا يعطي بمفرده أي شيء، بمعنى أنّهما ما لم يعملا في آنٍ واحدٍ فلن تحصل أية معرفةٍ أو عنصرٍ معرفيٍّ أو جزءٍ من معرفة. وهكذا اتضح لماذا عندما ننظر إلى شخصٍ مثلاً نتصور أنّنا نرى طول قامته أيضاً.

بطلان النزعة الفطرية يلغي ثنائيةً أخرى أيضاً ألقت بظلالها على الأحكام في علم المعرفة الحديث، وهي تقسيم الأحكام إلى قبلية وبعدية. لا توجد أيةُ معرفةٍ قبليةٍ بالمطلق أي متقدمةٍ على أية تجربةٍ وقبلية لها بالمطلق (وهذا رفض للمعنى الكانطي الأعمق للقبلي)، وليس هذا وحسب بل ولا معنى لأيّ تبريرٍ قبليٍّ بالمطلق (وهذا رفض للمعنى الأحدث والمشذّب للقبلي). ومن الجليّ أن إلغاء هذه الثنائية يعني وهميةَ ثنائيةٍ أخرى كانت بدورها من محكمات علم المعرفة الحديث، إنها ثنائيةُ تقسيم الأحكام إلى تحليليةٍ وتركيبيةٍ. المقصود هو أنه إذا كانت أيةُ نزعةٍ فطريةٍ باطلةً (وهي باطلة) فالحكم إذن تركيبي بالمطلق، ومحتواه مهما كان - وأؤكد هنا مهما كان - يجب أن يحصل فقط وفقط عن طريق مواجهة الإنسان للواقع.

لقد دلّ بحثُنا على أن مبدأ الهوية العقلائي، ومبدأ عدم التناقض تبعاً له، هما وصفٌ للواقع، وهما أولاً وبالذات بمعنى حصول تصوّرٍ دقيقٍ لشيءٍ يُتَصَوَّرُ بوصفه هويةً معينة. ما من ذهنٍ بشريٍّ مهما كانت درجة خلاقيته وقدراته بقادرٍ على تكوين تصورٍ لذلك المبدأ أو لهذا المبدأ من دون مواجهة الواقع والوقوف وجهاً لوجه أمامه. من هنا، نستنتج أن مفهومي الضرورة والكلية الكامنين في باطن كلا ذلكم المبدأين، كلاهما وصف للواقع، والتمييز بين الضرورة المنطقية والضرورة الواقعية كالثنائيّتين المذكورتين أعلاه، هو الآخر وهمٌ باعتباره ثنائيةً ثالثة. كما دلّ هذا التبيين كيف تحتاج سائر البديهيات على الرغم من بداهتها إلى هذين المبدأين. وهذه الحاجة طبعاً لا تنتقص شيئاً من بداهة تلك البديهيات، فقد تمّ إيضاح أن حاجتها ليست من نوع الحاجة الاستنتاجية، بل هي من نوع الحاجة البنيوية والحُكمية[1].

ينبغي التنبّه إلى أن ذلكم المبدأين يصدقان على أيةِ وضعيّةٍ في العالم الواقعي، وعليه لا يمكن أخذهما بأيّ معنى سوى أنهما وصفٌ للواقع. وهذا يعني أنهما يصدقان على كلّ شيءٍ مهما كان، وهذا بدوره يعني في الحقيقة أن ذلكم المبدأين هما من أوصاف الوجود بما هو وجود. يمكن الاستنباط بسهولةٍ أن مفهومي الضرورة والكلية أيضاً، وتبعاً لهذين المبدأين، ولأنهما كامنان في ذات هذين المبدأين، ويمثلان على غرارهما وصفاً للواقع، فهما إذن وصف للوجود بما هو وجود. المفهوم الآخر الذي يُدرَك ضمن مبدأ الهوية هو مفهوم الوحدة، والمفهوم الآخر الذي يُدرَك مع إدراك مبدأ عدم التناقض هو مفهوم الكثرة، وكلاهما على هذا النحو من أوصاف الواقع، وبالتالي من أوصاف الوجود بما هو وجود.

عند دراسة المفاهيم الثانوية، والتي تمّ خلالها عرض معيارٍ واضحٍ لتمييزها تمييزاً تاماً عن المفاهيم الأولية، تبيّن أنها كذلك أوصاف للواقع وللوجود بما هو وجود، باستثناء أن بعضها لا يمكنها أن تُعتبر لوحدها من صفات الواقع والوجود بما هو وجود، بل يمكنها

---

١. لمزيد من الإيضاح حول هذين النوعين من الحاجة (الاستنتاجية والحُكمية) يمكن مراجعة دراستي تحت عنوان «وجوه المبنائية الأرسطية - السينوية» في *مجلة «ذهن»*، السنة السادسة، العدد ٤، شتاء ١٣٨٤ هـ ش، ٢٠٠٦ م. رقم التسلسل ٢٤، وخصوصاً الصفحات ٤١ - ٤٣.

ذلك بمعيّة المفهوم المقابل لها أو المتضايف معها سويةً وعلى شكل تركيبةٍ، فمفهوم الحدوث على سبيل المثال ينبغي أن لا يُعتبر لوحده من أوصاف الواقع الكلي، لأن هذا المفهوم لا يستحصل من ذلكم المبدأين ولا من مفهوم «الوجود» المحوري من دون أي قيد، بل يستحصل من الوجود الخاص من قبيل: الوجود بما هو جسماني. أما إذا أخذناه مع مفهومه المقابل أي «القِدم» فيمكن أن يُعدّا سويةً من أوصاف الوجود بما هو وجود، لأنّه يمكن القول بسهولةٍ أن الوجود من حيث هو وجودٌ إما قديمٌ أو حادثٌ. وكذا الحال بالنسبة لمفاهيمٍ فلسفيّةٍ ثانويةٍ أخرى من قبيل الوجوب والإمكان، والعلة والمعلول، والقوة والفعل، وغير ذلك، فهي كلّها من أوصاف الواقع، وما لم يواجه العقلُ الواقعَ فلن يستطيع إنتاج أي منها.

كما ينبغي الالتفات إلى نقطةٍ تقول بأن بعض الصفات الفلسفية الثانوية ليست وصفاً للوجود بما هو وجود، بل هي وصف للوجود بما هو مكمّمٌ أو جسمانيٌّ أو مجرد. مثل هذه الأوصاف أيضاً إذا أُخذت سويةً لكانت بمجموعها من صفات الواقع ومن صفات الوجود بما هو وجود. أما إذا أُخذت بمفردها، كأنْ نأخذ مثلاً تلك الفئة من الصفات الثانوية التي تصف الوجود بما هو مكمّمٌ أو بما هو جسمانيٌّ أو بما هو مجرد، ففي مثل هذه الحالة ستكون كلُّ فئةٍ من هذه الصفات في الحقيقة صفةً لحصةٍ من الوجود والواقع. مثل هذه الصفات، بالمنظور الأخير، واضحٌ أنّها لا تستطيع أن تناقش في العلم المتعلق بالوجود بما هو وجود، وإنما يتولّى مناقشتها علمٌ خاصٌ يدرس الواقع من الناحية الخاصة بهذه الصفات.

وقد أجلى التحقيقُ في هويّة مفهوم الوجود أنّه لا يحق لنا أن نعتبر هذا المفهوم من المفاهيم الفلسفيّة الثانوية، إذ قد تبيّن أنّ هذا المفهوم يتحلّى بخصائصٍ فريدة، خصائص إمّا لا تمتلكها المفاهيم الأخرى أو إذا امتلكتها فإنّ شمولها من حيث الإطلاق على الواقع أخص من شمول مفهوم الوجود، أو (وهذا هو الأهم، ويصدق مثلاً في مفهومٍ مثل مفهوم الوحدة الذي يساوي شموله شمولَ مفهوم الوجود) ليس لها من الناحية المعرفية أوليّةُ وأسبقيّةُ مفهومِ الوجود. وهكذا يُعدُّ أي مفهومٍ ثانويًّ آخر، مهما كان، تابعاً لمفهوم الوجود

بسبب أنَّ مفهوم الوجود أعمّ من كل المفاهيم الأخرى، وهذه التبعية إما على شكل تبعيّة المساوي للمساوي، أو على شكل تبعيّة الأخص للأعم، لكنّها يجب أن تُعدَّ في كلّ الأحوال تبعيّة الوصف للموصوف، لأن أي مفهومٍ ثانويٍّ آخر، مهما كان، هو وصفٌ للواقع ووصفٌ للوجود بما هو وجود. من هنا يتبيّن أنه في كلِّ قضيةٍ (عبارة) يكون الوجود محمولها، ينبغي في الحقيقة اعتبار الوجود موضوعها، ومثل هذه القضايا تنعقد بطريقةٍ عكسية.

حيث إنه لا معنى لأن يثبت شيءٌ خارج حيّز الوجود، إذن، ستصدق الأحكامُ العامة للوجود بشأن أي موجود، وحتى إذا تبيّن بخصوص وجودٍ موجود ما أن له سمات وخصوصيات فريدة، فستبقى هذه الأحكام العامة، وهي وصفٌ للوجود بما هو وجود، صادقةً على ذلك الموجود. وهذا في الحقيقة بمعنى تبيين كيفية الانتقال من العالم المحسوس إلى العالم أو العوالم المعقولة. الصدق التشكيكي لمفهوم الوجود على الموجودات، والاشتراك المعنوي لهذا الصدق، يجب أن يعدّا المعيارين الرئيسين لهذا الانتقال. وهكذا يمكن قيام بحثٍ ميتافيزيقيٍّ حول كلّ ما يوجد وكلِّ ما هو موجود مهما كان. وهذا الإمكان ناجمٌ عن الخصائص الفريدة الفذّة لمفهوم الوجود وكيفية إطلاقه على الأشياء والموجودات.

المصادر:

١ . ابن سينا: ***التعليقات***، حققه و قدم له عبد الرحمن بدوي، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ هـ ق.

٢ . ابن سـينا: ***الشـفاء، الإلهيات***، جلد ١، تحقيق: الأب قنواتي و سـعيد زايد، قم، منشـورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ ق.

٣ . ابن سينا: ***الشفاء، الإلهيات***، جلد ٢، تحقيق: محمد يوسف موسى و سليمان دنيا و سعيد زايد، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ ق.

٤ . ابن سينا: ***الشفاء، الطبيعيات***، النفس، تحقيق: چورچ قنواتي و سعيد زايد، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ ق.

٥. ابن سينا: *الشفاء، المنطق*، العبارة، تحقيق: محمود الخضيري، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٥ هـ ق.

٦. ابن سينا: *الشفاء، المنطق*، المدخل، تحقيق: الأب قنواتي و محمود الخضيري و أحمد فؤاد الأهواني، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٥ هـ ق.

٧. جهانگيري، محسن: *احوال و آثار فرانسيس بيكن*، تهران، انتشارات علمى و فرهنگى، ١٣٦٩ هـ ش.

٨. صدر المتألهين: *المبدأ و المعاد*، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، ١٣٨٠ هـ ش.

٩. صدر المتألهين: *المشاعر*، به اهتمام هنرى كربين، تهران، كتابخانه طهوري، ١٣٦٣ هـ ش.

١٠. صدر المتألهين: *شرح و تعليقه بر الهيات شفا*، ٢ جلد، تصحيح نجفقلي حبيبي، تهران، انتشارات بنياد حكمت اسلامى صدرا، ١٣٨٢ هـ ش.

١١. صدر المتألهين: *مفاتيح الغيب*، تصحيح محمد خواجوي، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ١٣٦٣ هـ ش.

١٢. صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم قوامي شيرازي: *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، ٩ جلد، تصحيح محمد رضا مظفر، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٢ هـ ش.

١٣. قوام صفرى، مهدى، «*مابعدالطبيعه چگونه ممكن است*»، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى، تهران، ١٣٨٨، فصل پنجم. مترجم: حيدر نجف.

١٤. كاپلستون، فردريک: *تاريخ فلسفه يونان و روم*، جلد ١، ترجمه سيد جلال الدين مجتبوى، انتشارات علمى و فرهنگى، ١٣٦٨ هـ ش.

١٥. كاپلستون، فردريک: *تاريخ فلسفه*، جلد ٦، از ولف تا كانت، ترجمه اسماعيل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات سروش، ١٣٦٢ هـ ش.

١٦. كانت، ايمانوئل: *تمهيدات*، ترجمه غلامعلى حداد عادل، تهران، مركز نشر دانشگاهى، ١٣٦٧ هـ ش.

17. Coreth Emerich: ***Metaphysics***, trans: Joseph Donceel, Herder and Herder, New York, 1968.

18. Kant, Immanuel: ***Critique of Pure Reason***, trans: Norman Kemp Smith, Macmillan, London, 1993.

19. Kemp Smith, Norman: ***A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason,*** Humanities, New Jersey, 1984.

20. Kim, J. & Sosa, E.: ***Metaphysics: An Anthology***, Blackwell, London, 1999.

21. Locke Don: ***Perception***, Routledge, London, 2002.

22. Lowe, E. J.: ***The Possibility of Metaphysics***, Clarendon Press, Oxford, London, 1998.

23. Rorty, Richard: ***Philosophy and Mirror of Nature***, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1979.

حقيقة الميتافيزيقا من منظار إيمانويل كانط

غلام علي حدّاد عادل[1]

يا ترى كيف بدأ المشروع الفكري النقدي لإيمانويل كانط؟ وما هي الهواجس الأساسية التي راودته في بادئ الأمر؟ حينما نشأ هذا الفيلسوف الغربي في رحاب التطوّر المذهل للعلوم التجريبيّة التي اجتاحت المجتمعات البشريّة آنذاك، لاحظ عياناً أنّ ميكانيكا إسحاق نيوتن تمكّنت من استكشاف القوانين الفيزيائية الحقيقية فوحّدت أُطر علم الفيزياء ونظمت شؤونه لكونها وضّحت معالم المحسوسات بشكلٍ فائق الدقّة. شهد تأريخ الميتافيزيقا منذ عهد أرسطو خلافات عميقة وغير متناهيةٍ في الآراء والنظريات، حيث طرحت الكثير من الشكوك حول مصداقيتها وصواب مبادئها، وهذا الأمر بلغ ذروته في ذهن إيمانويل كانط مما أسفر عن تشويقه للبحث والتحليل حول مكامنها وأصولها على ضوء اعتقاده بأنّ المعرفة الواقعيّة لا تتسنّى إلّا عن طريق مبادئ العلوم التجريبيّة والرياضية؛ وعلى هذا الأساس طرح الباحث في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم السؤال التالي كمحورٍ للبحث: ما هي ميّزات المعرفة الحقيقية التي يمكن الاعتماد عليها كما يُعتمد عليها في علم الرياضيات وسائر العلوم؟

المعرفة التي اعتبرها كانط حجّةً ومستنداً علمياً قويماً، هي التي تتّصف بصفتين أساسيتين، إحداهما أنّها تركيبيّةٌ، والأخرى كونها قبليّةً أي مقدّمة على التجربة.

بعد أن طرح الباحث المسألة الأساسيّة في فلسفة إيمانويل كانط، تطرّق على ضوئها إلى بيان سائر تفاصيل نظريته الإبستمولوجية، وأكّد على أنّ الميتافيزيقا لو طُرحت فيها القضايا التركيبيّة القبليّة فحسب، فهي لا

---

١. المصدر: حدّاد عادل، غلام علي، ***مقالات كانتي***، الناشر: هرمس، ١٣٩٢ هـ ش.

حول الكاتب: غلام علي حدّاد عادل، ولد سنة ١٣٢٤ هـ ش. حائز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة طهران ـ إيران (١٣٥٣ هـ ش). أيضاً من أعماله في موضوع الفلسفة: (***تمهيدات***) لمؤلفه: إيمانويل كانط، ترجمه إلى اللغة الفارسية: د. غلام علي حداد عادل، الناشر: هرمس.

تعريب: أسعد مندي الكعبي

تعتبر في هذه الحالة علماً، بل لا تستحقّ أن توصف به، حيث اعتبر الزمان والمكان صورتين قبليّتين للحسّ والتجربة من منطلق أنّهما موجودان في جميع المعطيات الحسّية التي نمتلكها؛ ثمّ عرّف المقولات الذهنية القبلية التي تصنّف في أربعة مجاميع ثلاثيّة الأجزاء ليصبح عددها الإجمالي ١٢ مقولةً قبليةً أساسيةً تشكّل الإطار الكلّي للذهن.

المعرفة البشرية هي ثمرةٌ للنشاط المشترك بين الحسّ والذهن، وعلى هذا الأساس نستحصل من صور الشهود الحسّي بالاشتراك مع المقولات الذهنية، معرفةً ضرويةً وكلّيةً؛ وهذه الأطروحة تتقوّم على محورين أساسيين، هما:

الإنسان هو المسؤول عن تحقّق المعرفة وليس متأثّراً بحيث لا يكون دوره انفعالياً ويتلقّى المعارف تلقائياً.

حدود معرفة الإنسان معلومةٌ، أي أنّه لا يدرك حقيقة الأمر في نفسه الذاتي، وكلّ ما يدركه عبارةٌ عن ظواهر زمانية ومكانية تلحق بمقولةٍ تتناسب مع الإدراك الذهني؛ في حين أنّ العقل الذي هو قوّةٌ منفصلةٌ عن الذهن حسب طبيعته الخاصّة، قد اتّسع نطاق طموحه ليلحظ المقولات الذهنية القبلية باعتبارها أموراً ذاتيةً، وعلى ضوء هذه الحالة تحدث المغالطات والتعارضات في العقل الخالص المحض. لا شكّ في أنّ الميتافيزيقا التي تتقوّم على هذا الرأي تُعتبر باطلةً ومستحيلةً بحسب وجهة نظر كانط، وعلى هذا الأساس تطرّق الباحث في هذه المقالة إلى شرح وتحليل الأسباب التي أسفرت عن استحالة تحقّق الميتافيزيقا وفق ما ذكر، كما وضّح مختلف التعارضات التي تطرأ على العقل في هذا المضمار.

التحرير

******

مقدّمة

قبل أن نتطرّق إلى الحديث عن الصورة التي طرحها إيمانويل كانط بخصوص الميتافيزيقا - ماوراء الطبيعة - نرى من الضروري بيان أهمية هذا الأمر من وجهة نظره ومدى اهتمامه به ولو بشكلٍ مقتضبٍ، إذ إنّ بعض شرّاح آثاره ولا سيّما المتأثّرون بنظرياته وأطروحاته الفكرية، يدّعون أنّه لم يعر أهميةً تُذكر لمسائل الميتافيزيقا، بل ارتكزت مباحثه الفكريّة على القضايا المعرفية - الإبستمولوجيا - لأنّ هدفه الأساسي هو صياغة منظومةٍ فلسفيةٍ يتمّ في رحابها ترسيخ مبادئ الرياضيات وسائر العلوم، ومن هذا المنطلق قالوا إنّ تصوّراته عن الميتافيزيقا والمباحث التي طرحها في هذا الصدد ليست سوى أمرٍ ثانويٍّ. استدلّ

هؤلاء على رأيهم بأهمّ مؤلّفٍ في مكتبته الفكريّة، وهو كتاب «*نقد العقل الخالص*»[١] إذ إنّ أبرز مواضيع هذا الكتاب تتمحور حول مفاهيمٍ متعالية[٢] في الحسّ والتحليل والجدل، كما يبدو أنّه أراد في كتاب «*نقد العقل العملي*» تسليط الضوء على المباحث المعرفية فقط.

نرى أنّ تفسيراً كهذا لأطروحات كانط الفلسفية عارٍ من الصواب لكونه يتعارض مع مبادئ نسقه الفكري، حيث نستشفّ من مجمل آثاره التي دوّنها في مرحلة إرهاصاته النقديّة أنّه متأثّرٌ غاية التأثّر بالمسائل الميتافيزيقية التي كانت مثارة في عصره، لذلك بادر إلى وضع حلٍّ للإشكاليات المطروحة حولها آنذاك.

لا شكّ في أنّ الإنجازات العلمية الكبيرة التي تحقّقت على صعيد العلوم الرياضيّة والطبيعيّة، وبالأخصّ ما تمخّض من تحوّلاتٍ كبيرةٍ عن نظريات إسحاق نيوتن، تُعدّ سبباً رئيساً في ظهور إشكالياتٍ جادّةٍ حول مسائل الميتافيزيقا؛ ففي تلك الآونة لم يتوقّف أصحاب الفلسفة المدرسيّة[٣] - السكولاتيّة - عن طرح تلك المباحث التقليديّة القديمة التي باتت مكرّرةً ولا طائل منها دون أن يحقّقوا منها أيّ نتيجةٍ تذكر، وأمّا الفلاسفة الجدُد فبدل أن يضعوا حلاً للمعضلة الميتافيزيقية، قد تسبّبوا في تعقيدها أكثر وزادوا من تشويشها؛ بينما علماء الفيزياء - الطبيعة - تمكّنوا من تحقيق نتائج قطعيّةٍ لا شائبة عليها دون أن يلجؤوا إلى المبادئ الماورائيّة مطلقاً، حيث اعتمدوا بشكلٍ أساسيٍّ على المسائل الرياضيّة وخاضوا في غمار عالم المادّة من أقصاه إلى أقصاه وفق نزعةٍ تجريبيّةٍ بحتةٍ، لذلك شهدت الساحة العلميّة الطبيعيّة ظهور أعلامٍ تألّق اسمهم في ساحة العلم والمعرفة المادّية وعلى رأسهم

---

١. عنوان الكتاب باللغة الألمانية Kritik der reinen Vernunft وقد ترجم أيضاً باسم «*نقد العقل المحض*» و «*نقد العقل المجرّد*».

2. Transcendental

٣. المدرسية أو المكتبية أو السكولائية بمعنى «فلسفة المدرسة»، بالإنكليزية Scholasticism وبالفرنسية Scolastique تطلق عادةً على فلسفة المدارس الكاتدرائية فى العصر الوسيط والتي أصبحت جامعات فيما بعد، حيث حاولت المزج بين العقائد المسيحية وعناصر الفلسفة الإغريقية عند سقراط وأرسطو باستخدام القياس المنطقي والجدل.

وبلغت الفلسفة المدرسية أعلى مراحل تطورها في رحاب فلسفة توما الأكويني، كما يمكن تعريفها بأنّها فلسفة يحاول أتباعها تقديم برهان نظري للنظرة العامة الدينية للعالم اعتماداً على الأفكار الفلسفية لأرسطو وأفلاطون (goo.gl/xr97Cm). (المترجم)

إسحاق نيوتن الذي سخّر علم الرياضيات في مباحث العلوم الطبيعيّة ليثبت السبب الذي أدّى إلى سقوط التفاحة من الشجرة على الأرض، والعلّة من عدم سقوط القمر عليها.

إنّ كلّ تلك الإخفاقات الكبيرة والنقاشات الجدليّة العقيمة على صعيد مسائل الميتافيزيقا، وكلّ تلك الإنجازات الكبيرة التي تحقّقت في مختلف العلوم التجريبيّة والتي حظيت بتأييدٍ عامٍّ من قبل الأوساط العلميّة، كانت سبباً في طرح الكثير من الأسئلة حول شتّى جوانب الميتافيزيقا، ومنها ما يلي:

- لماذا لم تسهم مسائل الميتافيزيقا في تحقيق تحوّلٍ علميٍّ إيجابيٍّ رغم أنّ المعتقدين بها يزعمون أنّها أساسٌ للمبادئ العلميّة ومنطلقٌ لوضع مناهج علميّة؟

- لماذا لم يكن لها دورٌ في تلك الإنجازات العلميّة الباهرة التي تحقّقت في تلك الآونة؟

- ما السبب في عدم قدرتها على وضع قواعد للأسس الفلسفيّة المرتبطة بالعلوم الطبيعيّة الجديدة؟ ولـِمَ هي عاجزةٌ عن بيان معالمها الحقيقية؟

- ما الفائدة من اعتقادنا بأصولٍ معرفيّةٍ خارجةٍ عن نطاق العلوم التجريبيّة باعتبارها قضايا خفيّة – ما ورائيّة - مثل الله تعالى والعالم الآخر وحرّية الإرادة - اختيار الإنسان - وخلود النفس؟ فما السبب الذي يدعونا إلى الاعتقاد بهذه الأصول التي لا يمكن إثباتها بواسطة العلم وليس من شأنها أن تصبح موضوعاً خاضعاً للتجربة الملموسة؟ فهل هناك ضرورةٌ لاعتبار هذه المبادئ حقائق كسائر الحقائق المادّية؟

إيمانويل كانط حاله حال الكثير من المفكّرين الذين عاصروه، فقد واجه هذه الأسئلة وما ماثلها، وحاول طرح إجاباتٍ مقنعةٍ عنها؛ لذا يمكن القول بأنّ الميتافيزيقا تُعدّ أهمّ موضوعٍ راود هاجسه، ومن خلال مقارنته بين القضايا العلميّة ومسائل الميتافيزيقا أعرب عن قلقه الشديد إزاء إفلاس المباحث الميتافيزيقيّة وهزالتها مقابل انتعاش العلوم التجريبيّة وبلوغها الذروة في عصره، والسبب في عدم ارتياحه هو إخفاق جميع الأطروحات الماورائيّة وعجز المنظّرين عن إثباتها بأدلّةٍ مقنعةٍ، ولا سيّما فيما يخصّ المسائل المرتبطة بالمبادئ الأساسيّة والغايات النهائيّة، مثل وجود الله تعالى وحرّية الإنسان وخلود النفس؛

فهذه الأمور هزمت في صراعها المحتدم مع سائر المعارف البشريّة، وشيئاً فشيئاً آلت إلى الضمور والزوال.

وأمّا بالنسبة إلى الأخلاق، فبما أنّها ليست نمطاً من أنماط العلوم - ولا يمكنها أن تكون علماً - فقد تزعزعت أركانها في تلك الآونة بعد أن تمّ التشكيك بالمبادئ الميتافيزيقيّة التي كانت ذات أهميّةٍ كبرى آنذاك من قبل الأوساط العمليّة المادّية، لذلك تمّ تفنيد كلّ أمرٍ ماورائي؛ وعلى هذا الأساس حاول كانط استكشاف الخلل الأساسي في المسائل الميتافيزيقيّة والذي أسفر عن إفلاس علم الميتافيزيقا.

وقال في الصفحة الأولى من كتاب «*مقدّمة لكلّ ميتافيزيقا مقبلة*» موضّحاً الهدف الرئيس من تأليفه:

غرضنا من هذا الكتاب هو إقناع جميع الذين يؤكّدون فائدة الاشتغال بالميتافيزيقا أنّه من الضروري حتماً أن يتوقّفوا مؤقّتاً عن أداء عملهم ويعدّوا كامل ما تمّ عمله حتّى الآن كأن لم يكن، وأن يتساءلوا في بادئ الأمر: هل الميتافيزيقا ممكنةٌ أو لا؟ إذا كانت الميتافيزيقا علماً، فلِمَ لَمْ تصادف استحساناً دائماً من الجميع مثل سائر العلوم الأخرى؟ وإن لم تكن كذلك، فلِمَ تفاخر بذلك دائماً وتغري العقل الإنساني بالآمال التي يتعطّش إليها دائماً ولا يحقّقها أبداً؟

إذاً، كيف تكون الميتافيزيقا بوصفها علماً ممكناً؟ وكيف يمكن للعقل إدراكها؟ هل التأخر الملاحظ في مجال الميتافيزيقا راجعٌ لطبيعة المواضيع التي تناقشها هذه الميتافيزيقا أم أنّ العقل لم يستطع لحدّ الآن امتلاك المنهج السليم للوصول إلى هذه الغاية؟[١]

وفي بداية الفقرة الرابعة من الكتاب نفسه، تساءل عمّا إن كانت الميتافيزيقا ممكنةً من الأساس أو لا، وقال موضّحاً:

إذا وجدت في الواقع الميتافيزيقا التي يمكن أن تحتفظ بطابعها بوصفها علماً، سنقول عنها: ها هي الميتافيزيقا، عليكم بتعلّمها وسنقنعكم بالحقيقة بطريقةٍ لا تقبل

---

١. إيمانويل كانط، *تمهيدات* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: غلام علي حدّاد عادل، ص ٨٣ - ٨٤.

الشكّ والاعتراض، وعلى نحوٍ ثابتٍ لا يتغيّر؛ وعندئذٍ سيبدو السؤال الذي وضعناه تافهاً، ولن يبقى أمامنا غير السؤال الذي لن نهدف من ورائه إلى إثبات وجود هذا العلم نفسه، بل إلى إثبات مدى فطنتنا وسعة بصيرتنا، وهو: كيف تكون الميتافيزيقا ممكنةً؟ وأيّ طريقٍ يسلكه العقل من أجل الوصول إليها؟ إنّ الفرصة لم تُتح بعد لعقل الإنسان في حالة الميتافيزيقا هذه، ولا نستطيع أبداً أن نقدّم كتاباً واحداً - كما نقدّم مثلاً كتاب إقليدس - ونقول عنه: هذا كتابٌ في الميتافيزيقا يبيّن الغرض الأساسي من هذا العلم، وهو معرفة الكائن الأسمى والعالم الآتي مبرهناً عليها بمبادئ العقل المجرّد.

ومن الممكن حقّاً أن يثيروا إلى عددٍ من القضايا اليقينية بالضرورة التي لم تكن أبداً موضع جدالٍ وشكٍّ، لكنّ هذه القضايا كلّها تحليليةٌ وهي بالأحرى تختصّ بالموادّ وبالأدوات التي نستخدمها في بناء الميتافيزيقا، ولا تختصّ بمعرفة مدى نطاق هذه المعرفة، وهو - مع ذلك - الغاية الحقيقية التي نستهدفها في هذا البحث.[1]

وأراد أيضاً إثبات إفلاس الميتافيزيقا وهشاشة أركانها، فقال:

لكلّ فنٍّ زائفٍ ولكلّ علمٍ باطلٍ وقتهما الذي ينتهي بزوالهما من نفسهما، ويوافق وقت ازدهار ثقافتهما العالية وقت أفولهما؛ تمرّ الميتافيزيقا الآن بهذا الوقت نفسه، ويؤكّد ذلك هذه الحال التي انتهت إليها عند جميع الشعوب المتحضّرة؛ بينما تُقبل هذه الشعوب على دراسة العلوم كلّها بنشاطٍ زائدٍ، ونجد ظلاً من هذا في النظام القديم للدراسات الجامعية؛ إذ توجد أكاديميةٌ واحدةٌ للعلوم تقترح الجوائز من حينٍ لآخر مما يشجّع على إجراء بعض البحوث في هذه المادّة، ومع ذلك فالميتافيزيقا لا تعدّ من بين العلوم الحقيقية ونحكم على ذلك بنفسنا حين نرى أنّ الرجل النابه الذي نسمّيه ميتافيزيقيّاً عظيماً، يقبل هذا المدح الصادر عن نيّةٍ حسنةٍ ولا يحسده عليه أحدٌ.[2]

وقد وضّح رؤيته هذه بعباراتٍ شاعريّةٍ وأدبيّةٍ في كتابه نقد العقل الخالص، حيث قال:

كانت الميتافيزيقا يوماً ما معياراً لجميع العلوم، ومن المؤكّد أنّها تستحقّ هذا اللقب بجدارةٍ فيما لو جعلنا الأولوية للطموحات بدلاً عن الأعمال، فهي من هذه

---

١. المصدر السابق، ص ١٠٧.

٢. المصدر السابق، ص ٢٢٢ -٢٢٣.

الناحية تحمل أعباءً ثقيلةً وتجدر بهذا المقام؛ لكنّ الأوضاع قد تغيّرت في عصرنا الراهن وأمست الميتافيزيقا هشّةً وطويت في عالم النسيان وكأنّها عجوزٌ سقيمةٌ، وهي تأنّ اليوم كأنين هكيوبة[١] وكأنّها تقول: وا حسرتاه على تلك الأيام السامية التي كنت أتّكئ فيها على أولادي وبناتي، لكنّي اليوم طريدةٌ ومسكينةٌ وغريبةٌ.[٢]

إذاً، إيمانويل كانط حينما لاحظ أوضاع الميتافيزيقا المزرية، سخّر فلسفته النقديّة لإثبات مبادئ فيزياء نيوتن وفق قواعد عقلية فلسفية، والأهمّ من ذلك أنّه أراد إثبات كون العلم قد تجاوز النطاق الذي كان مقيّداً به سابقاً، لذلك قال إن أردنا التزام جانب الإيمان فلا محيص لنا من رفض الأصول العلميّة وكافّة ما تمّ التوصّل إليه في البحوث العلمية؛ لكنّ المعرفة وحدها لم تكن هي المشكلة التي واجهها كانط، فقد راودت هاجسه العديد من التساؤلات الأخرى التي طرحها في مختلف آثاره، ومن جملتها ما يلي:

- ما هي الأمور التي لنا القابلية على فهمها؟
- ما الذي ينبغي لنا فعله؟
- ما هو طموحنا في الحياة؟
- ما هي حقيقة الإنسان؟[٣]

---

١. هكيوبة (Hecuba أو Hekabe): كانت الزوجة الثانية لبريام -ملك طروادة في الأساطير اليونانية -وقد رزقا من زواجهما هذا العديد من الأطفال، بينهم بطلان طرواديّان هما هيكتور وبارس، كذلك أنجبا هيلينوس وكاساندرا؛ وتسبب مقتل زوجها والعديد من أبنائها أثناء الحرب الطروادية في معاناة كبيرة لها.

وفقاً لهوميروس فقد كانت هكيوبة أمّاً لتسعة عشر من أبناء بريام الخمسين، وعند سقوط طروادة وموت بريام سجنها اليونانيون ثمّ أهديت كجاريةٍ لقائدهم أوديسوس الذي اصطحبها حينما أبحر إلى تراقيا، حيث اكتشفت أنّ الملك بوليميستور قد قتل بوليدوروس الذي كان أصغر أبنائها، وهذا الابن كان قد إرسل إلى هذا الملك للأمان أثناء الحرب، إلاّ أنّه قتله طمعاً في الثروة التي أحضرها معه. لذلك استدرجت هكيوبة بوليميستور وابنيه إلى خيمتها، وهناك قتلت ووصيفاتها الطفلين، وفقأت عيني بوليميستور، وتحولت فيما بعد إلى كلبٍ متّقد العينين. (المترجم)، نقلاً عن موقع (موسوعة نت) على الرابط التالي (goo.gl/XkXyLy).

٢. مقدّمة القسم الأوّل في كتاب «*نقد العقل الخالص*».

٣. مقتبس من رسالة إيمانويل كانط إلى Studlin نقلاً عن:

Michel Despland, ***Kant on History and Religion***, Montreal and London: Mc Gill - Queen`s University Press, 1973, p. 158.

وخلاصة الكلام أنّ كانط أراد وضع حلاً واحداً للإشكاليات المطروحة حول مسألة المعرفة والمبادئ الأخلاقية ووجود الله تعالى وحرّية الإنسان في اختياره وخلوده، وقصد إدراج هذا الحلّ في إطار نسقٍ فلسفيٍّ أساسه نزعةٌ نقديةٌ.

أسباب عدم كون الميتافيزيقا علماً

إن أردنا بيان التفاصيل الخاصّة بأسباب عدم إمكانية كون الميتافيزيقا علماً برأي إيمانويل كانط، لا بدّ في بادئ الأمر من توضيح معالم تعريفه للميتافيزيقا والعلم.

١. تعريف كانط للميتافيزيقا

الميتافيزيقا من وجهة نظر إيمانويل كانط ذات معنيين أحدهما عام والآخر خاص، وقد عرّفها بالمعنى العام في مقدّمة القسم الثاني من كتابه «*نقد العقل الخالص*» كما يلي:

الميتافيزيقا هي علمٌ نظريٌّ عقليٌّ مستقلٌّ بالكامل يتجاوز جميع حدود القضايا التجريبيّة ... فهو مرتكزٌ على المفاهيم فحسب.[١]

نستشفّ من هذا التعريف أنّ الميتافيزيقا برأي هذا الفيلسوف الغربي عبارةٌ عن مضمارٍ مثاليٍّ لجميع شؤون المعرفة الفلسفيّة التي يمكن تحصيلها اعتماداً على العقل المجرّد؛ وحسب هذا المعنى العام والشامل فالفلسفة النقديّة بحدّ ذاتها يمكن اعتبارها جزءاً من الميتافيزيقا أو مقدّمةً لها.

التعريف المذكور يدلّ بوضوحٍ على أنّ كانط لا ينكر الميتافيزيقا، بل يعتبرها أساساً لبحوثه الفلسفية والنقدية.

وأمّا تعريفه لها بالمعنى الخاص فهو كما يلي:

إنّ الميتافيزيقا كاستعدادٍ طبيعيٍّ للعقل، تكون واقعيّةً،[٢] وأمّا بالنظر إليها في ذاتها فقط - كما بيّنا في الحلّ التحليلي للمسألة الرئيسية الثالثة - فإنّها تكون جدليّةً مموّهةً؛

---

١. إيمانويل كانط، *نقد عقل محض* (باللغة الفارسية)، مقدّمة القسم الثاني، ب xv.

٢. هذا الجانب من الميتافيزيقا والذي يرتبط بالمفاهيم الخالصة في عالم الطبيعة، أطلق عليه إيمانويل كانط عنوان ميتافيزيقا عالم الطبيعة metaphysics of nature.

فإذا ما أردنا بالتالي أن نستخلص من هنا المبادئ التي نتّبع في استخدامها ثمّة مظهر طبيعي حقّاً، ولكنّه مع ذلك مظهرٌ كاذبٌ؛ فهذا لا يمكن أبداً أن يحقّق لنا علماً، بل ثمة فنٌّ جدليٌّ لا فائدة منه، حيث يمكن لأيّة مدرسةٍ أن تتفوّق فيه على الأخرى، لكن من غير أن تحصل أبداً على الاستحسان الدائم المشروع.[١]

بناءً على ما ذُكر يمكن القول بأنّ الميتافيزيقا دائماً مقدّمةٌ على التجربة وتتعلّق بمفاهيم عقليّةٍ بحتة، والأمر الذي أراد كانط إثباته هو أنّ هذه المفاهيم العقلية البحتة ما دامت لها القابلية لأن تُعتمد في القضايا التجريبية، فالميتافيزيقا يمكن أن تُعتبر علماً؛ ولكن بما أنّ هذه المفاهيم تنمّ عن مسائل تفوق نطاق الحسّ والتجربة الإنسانية المادّية، ففي هذه الحالة لا يمكن للميتافيزيقا أن تكون علماً. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ كانط حتّى وإن لم يعتبر الميتافيزيقا علماً حسب المعنى الثاني، لكنّه يعتبرها استعداداً ورغبةً طبيعيةً كامنةً في باطن الإنسان وأنّها أمرٌ ضروريٌّ ملازمٌ للبشر طوال التأريخ، وسيبقى كذلك إلى الأبد.

٢. تعريف كانط للعلم

العلم من وجهة نظر إيمانويل كانط عبارةٌ عن معرفةٍ ذات قضايا تركيبية مقدّمة على التجربة، وكلّ معرفةٍ لا تمتاز بهذه الميزة فهي ليست علماً برأيه، لأنّ القضايا التحليلية من حيث كونها مجرّد إيضاحاتٍ وتحليلاتٍ للمعاني والدلالات المندرجة في ذات المفاهيم، فهي لا تدلّ على معلوماتٍ جديدةٍ لكونها مرتكزةً في الأساس على مبدأ امتناع التناقض، وهذا المعنى لا يدلّ على تنمية مستوى العلم، وإنّما ينمّ فقط عن مغايرة الذهن لذاته.

وأمّا القضيّة التركيبيّة اللاحقة للتجربة، فهي الأخرى لا يمكن أن تكون أساساً للمعرفة المفيدة للعلم، إذ من حيث كونها تركيبيةً تفيد معلومات جديدة ومستوحاة من التجربة الحسّية، لذلك لا يمكن أن تكون كلّيةً وضروريةً؛ وكما هو معلومٌ فالأمر الذي لا يُعتبر كلّياً ولا ضرورياً، ليس من شأنه أن يُدرج ضمن المعرفة العلمية، كما لا يمكنه أن يُتّخذ كأساسٍ

---

١. إيمانويل كانط، *تمهيدات* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: غلام علي حدّاد عادل، ص ١٧٣ - ١٧٤.

لأحد العلوم؛ ولكنّ القضايا التركيبية السابقة للتجربة فهي من حيث كونها تركيبيةً، يمكنها منحنا معلومات جديدة، ومن حيث كونها مقدّمةً على التجربة، تكون ضروريةً وكلّيةً.

استناداً إلى ما ذكر يمكن القول أنّ الميتافيزيقا من حيث هي وعلى أساس دلالتها التي يعتقد بها أتباع الفلسفة المدرسية - السكولاتية - تتضمّن قضايا مقدّمة على الحسّ والتجربة بغضّ النظر عن كون هذا المعنى يُطرح في إطار قضايا تركيبيّةٍ قبليّةٍ مقدّمةٍ على الحسّ والتجربة. وأمّا رأي كانط في هذا المجال فهو: إنّها لو اعتبرت علماً يفيد اليقين، فلا بدّ من القول حينئذٍ بكونها علماً نستحصل من قضاياه معرفةً تفوق حدود تحليل الموضوع، وهي معرفةٌ كلّيةٌ وضروريةٌ. ولكن هل أنّ هذا الأمر صادقٌ حقّاً عليها؟ سوف نتعرّف على الإجابة في المباحث التالية:

علاقة الميتافيزيقا بالقضايا التركيبيّة المقدّمة على التجربة

نستنتج من جملة ما ذكر في المباحث الآنفة أنّ مصير الميتافيزيقا مرهونٌ بتحقّق القضايا التركيبية القبلية - المقدّمة على التجربة - وقد وضّح إيمانويل كانط هذا الأمر كما يلي:

> **والنتيجة أنّنا نعفي جميع الميتافيزيقيين من أعمالهم بصورةٍ رسميّةٍ طبقاً للقانون حتّى يبدو لنا حلٌ مرضيٌّ لهذا السؤال: كيف تكون المعارف التركيبيّة ممكنةً؟ وباسم هذا الحلّ يقدّمون أوراق اعتمادهم إذا كان عندهم شيءٌ يُقدّم باسم العقل المجرّد، وإلا فليتوقّعوا أن يُقيلهم أناسٌ عقلاء كثيراً ما وقعوا فريسةً لخداعهم دون النظر إلى ما يقدّمونه من أعمال. وإذا كانوا على العكس يريدون أن يواصلوا أعمالهم لا بوصف الميتافيزيقا علماً، بل فنٌّ يُقنع الناس بما هو نافعٌ لهم ويناسب فطرتهم، فلا نجد قانوناً يمنعهم من مزاولة المهنة، وعندئذٍ سيتكلّمون بلسانٍ متواضعٍ وهو لسان الإيمان العاقل وسعترفون بأنّه ليس من حقّهم أن يتجاوزوا حدود كلّ تجربةٍ ممكنةٍ، ولا حتّى على سبيل الفرض والتخمين، أو أن يدّعوا العلم بأيّ شيءٍ، إنّما من حقّهم فقط أن يسلّموا بكلّ ما يمكن وبكلّ ما يلزم لهداية العقل والإرادة في الحياة، لا من جهة الاستعمال النظري لهما والذي لا يحق لهما ممارسته، بل من جهة الاستعمال العملي فقط؛ وبذلك فقط يمكن وصفهم بأنّهم حكماء يسدون للإنسانية نفعاً، ويصدق هذا الوصف**

عليهم إذا عدلوا عن تسميتهم بالميتافيزيقيين. إنّ الفلاسفة الميتافيزيقيين هم أهل النظر، ولا يمكن أن نسمح لهم بأن يتلاعبوا بالفروض، إذ لـمّا كانت الميتافيزيقا تُعنى بالأحكام القبلية، فلا يمكن أن يرضى الميتافيزيقيون بأحكامٍ سطحيةٍ مشبّهةٍ بالحقيقة، لأنّ ما ندّعي معرفته بصورةٍ قبليةٍ هو ما تأكّد لنا أنّه يتّصف بالضرورة. وبذلك فإمّا أن يقدّم لنا الميتافيزيقيون علماً، أو لا شيء عندهم، ونستطيع أن نقول بأنّ كلّ فلسفةٍ متعاليةٍ[1] وهي المقدّمة الضروريّة لكلّ ميتافيزيقا، ليست غير الحلّ الكامل للمشكلة التي وضعناها هنا نعرضه ونبسطه بطريقةٍ منهجيةٍ، وبالتالي فلم توجد الفلسفة المتعارية قبل الآن، وهي في الحقيقة جزءٌ من الميتافيزيقا وإن كانت تتقدّمها وتجعلها ممكنةً.

فلا نعجب إذاً من أنّ هذا العلم التامّ الذي حُرم من كلّ مساعدةٍ من جانب العلوم الأخرى والذي يُعدّ في ذاته علماً جديداً، هو علمٌ ضروريٌّ لحلّ المشكلة حلاً مرضياً، وأنّ هذا الحلّ يجرّ وراءه المتاعب والمصاعب وعدا ذلك يلحق به بعض الغموض.[2]

إمكانيّة تحقّق القضايا التركيبيّة المقدّمة على التجربة

من المؤكّد أنّ اعتبار الميتافيزيقا علماً، مرهونٌ بإمكانية تحقّق القضايا التركيبية المقدّمة على الحسّ والتجربة، ولكن كيف يتمّ ذلك؟ إيمانويل كانط أجاب عن هذا السؤال اعتماداً على أسلوبٍ تحليلي، حيث بادر أوّلاً إلى إثبات وجود قضايا كهذه ثمّ أثبت كونها بديهيةً، وبعد ذلك تطرّق إلى استكشاف السرّ في إمكان تحقّقها؛ فهو يعتقد بأنّنا نواجه نطاقين معرفيين موجودين على أرض الواقع وفيهما قضايا تركيبية مقدّمة على عالم الحسّ والتجربة، ومن هذا المنطلق قال إنّنا قادرون على إجراء بحثٍ علميٍّ حول الشروط اللازم توفّرها كي تتحقّق هذه القضايا فيهما؛ وبعد التعرّف عليها سوف نتطرّق إلى البحث والتحليل حول ما إن كانت الميتافيزيقا لها القدرة على تحقيقها أو لا، أي هل فيها قضايا تركيبية مقدّمة على التجربة أو أنّ الأمر ليس كذلك؟

---

1. Transcendentalism

٢. المصدر السابق، ص ١١٢ -١١٥.

إمكانيّة الرياضيات البحتة

علم الرياضيات يعتبر أوّل نطاقٍ علميٍّ يتضمّن قضايا تركيبية مقدّمة على التجربة، وقد وصفه إيمانويل كانط كما يلي:

ها نحن أوّلاً أمام معرفةٍ عظيمة الشأن محقّقةٍ بلغ نطاقها الآن حدّاً يستحقّ الاعتبار ويبشّر مستقبلها بنموٍّ لا حدّ له، وهي تستوجب اليقين الضروري التامّ، أي الضرورة المطلقة؛ ولا ترتكز إذاً على أي أساسٍ تجريبي، وبالتالي فهي إنتاجٌ خالصٌ للعقل، وفضلاً عن ذلك معرفة كلّها تركيبية.

والآن كيف يستطيع العقل الإنساني أن يؤسّس هذه المعرفة على نحوٍ قَبْليٍّ تماماً؟ إلّا تفرض هذه الملكة التي لا تستند إلى التجربة، بل ولا يمكن أن ترتكز عليها، مبدئاً قبلياً للمعرفة يختفي في أعماقها ويظهر في تلك الآثار التي تكشف الستار عنها إذا ما اجتهدنا في البحث عن أصلها الأوّل؟ لكنّنا نجد أنّ كلّ معرفةٍ رياضيةٍ تحمل طابعاً خاصّاً، فأوّلاً يجب أن تكون تصوّراتها حاضرة في العيان وبصورةٍ قبليةٍ، أي حاضرةً في العيان المجرّد لا في العيان التجريبي، وهي لا تستطيع أن تتقدّم خطوةً بغير هذه الوسيلة، لذلك فأحكامها تقوم دائماً على العيان، ويمكن أن تكتفي الفلسفة باستخدام الأحكام النظرية المستخلصة من تصوّراتٍ بسيطةٍ وأن تفسّر قضاياها الضرورية بواسطة العيان، إنمّا لا يمكن أبداً أن تشتقّ هذه الأحكام من العيان، وتلك الملاحظة عن طبيعة الرياضيات تعطينا من الآن فكرةً عن الشرط الأوّل وأعلا الشروط كلّها لإمكان الرياضيات، إذ ينبغي فعلاً أن تقوم على العيان المجرّد فتكون فيه جميع تصوّراتها حاضرةً بصورةٍ عينيةٍ وغير ذلك قبلية، أو إن شئنا فبالعيان المجرّد يتمّ بناء تصوّراتها.

وإذا أمكننا أن نكشف عن وجود هذا العيان المجرّد وشروط إمكانه، فإنّه يصبح من السهل علينا أن نفسّر كيف تكون القضايا التركيبية القبلية ممكنةً في الرياضة البحتة، وبالتالي كيف يكون هذا العلم نفسه ممكناً، وإذا كان العيان التجريبي فعلاً يسمح لنا أن نضيف في التجربة بطريقةٍ تجريبيةٍ وبلا عناءٍ، محمولات جديدة ينقلها العيان نفسه إلى التصوّر الذي نكوّنه عن موضوع العيان، فإنّ هذا يتحقّق أيضاً في العيان المجرّد مع هذا الفارق وهو أنّه في حالة العيان المجرّد يكون الحكم التركيبي يقينياً بصفةٍ قبليةٍ

وضروريةٍ، بينما في حالة العيان التجريبي لا يكون الحكم التركيبي يقينياً إلّا بصفةٍ بعديةٍ وتجريبيةٍ.[١]

على أساس هذا الكلام استنتج كانط أنّ العنصرين الأساسيين اللذين تتقوّم عليهما القضايا الرياضية، وهما الزمان والمكان، لا بدّ وأن يكونا مكنونين في باطننا باعتبارهما عياناً مجرّداً، أي من القضايا الشهودية، وفي غير هذه الصورة وعلى أيّة فرضيةٍ أخرى فهذه القضايا تبقى غامضةً ولا يمكن وصفها إلّا كونها قضايا تركيبيّةٍ قبليّةٍ مقدّمةً على الحسّ والتجربة. ومن هذا المنطلق رفض فكرة كون الزمان والمكان من مصاديق العيان المجرّد اللاحق للحسّ والتجربة وقال أيضاً إنّهما ليسا من الأمور الذاتية للقضايا الخارجية التي ندركها بحواسّنا، وإنّما هما عبارةٌ عن ثوبٍ موجودٍ مسبقاً في الذهن، والذهن بدوره يُغشي به كلّ أمرٍ جديدٍ. وكما نلاحظ فقد اضطرّ كانط هنا لأن يمنح الذهن نصيباً من النشاط المعرفي لكي تكون له القدرة على بيان النتائج المتحصّلة من القضايا الرياضية، ولكنّ هذا الرأي لا يعني أنّ ما يعرفه الإنسان مغايرٌ لذلك الأمر الكائن قبل تحقّق هذه المعرفة.

رغم أنّ المعرفة تتحقّق عن طريق التجربة الحسّية، لكنّها وخلافاً لآراء علماء الدين التجريبين، لا تنتقش في صفحة الذهن البيضاء للدلالة على أحد الأمور، وإنّما الذهن بحدّ ذاته فاعلٌ مؤثّرٌ على واقع المعرفة، وبالطبع فكلّ ما ينتقش فيه لا يمكن أن يُعتبر ذات الأمر المعلوم، بل هو مجرّد صورةٍ له.

وقال كانط في هذا الصدد:

... وبالتالي فلا توجد غير طريقةٍ واحدةٍ تجعل العيان سابقاً على وجود الموضوع في الواقع ومتحقّقاً كمعرفةٍ قبليةٍ، وهي أنّه لا يحتوي على شيءٍ آخر غير صورة القوّة الحسّاسة التي تسبق في ذاتي كلّ الانطباعات الواقعية التي تؤثّر بها الموضوعات ... لأنّه من الممكن بصفةٍ قبليةٍ أن أعرف أنّه لا يمكن إدراك المحسوسات لا بحسب صورة القوّة الحسّاسة هذه، وبناءً على ذلك فإنّ القضايا التي تختصّ بصورة العيان

---

١. المصدر السابق، ص ١١٧.

الحسّي هذه، تكون ممكنةً وصحيحةً بالنسبة إلى موضوعات الحسّ وبالتبادل فإنّ العيان الممكن قبلياً لا يمكن أن يختصّ أبداً إلّا بموضوعات الحسّ.

وهكذا نحن لا ندرك الموضوعات قبلياً إلّا بصورة العيان الحسّي، ومن هنا فلا يمكن معرفتها إلّا كما تبدو لحواسّنا لا كما يمكن أن تكون في ذاتها، وهذا الزعم ضروريٌّ على الإطلاق إذا كنّا نريد أن نسلّم بأنّ القضايا التركيبية القبلية ممكنةٌ، أو أنّ إمكانها في حالة وجودها يجب أن يكون مفهوماً ومتعيّناً من قبل.[١]

إمكانيّة علم الطبيعة المجرّد

أكّد إيمانويل كانط في كتابه «*مقدّمة لكلّ ميتافيزيقا مقبلة*» على أنّ العلوم الطبيعية البحتة على غرار الرياضيات البحتة بوصفها بديهيةً، وخلال ذكره لتفاصيل الموضوع تساءل قائلاً: كيف يمكن أن تتحصّل لنا المعرفة بمبادئ هذه العلوم؟ وهل أنّ هذا الأمر ممكنٌ من الأساس؟ ومن جملة ما قاله:

عندنا في الواقع علمٌ مجرّدٌ للطبيعة يبسط أمامنا - قبلياً وبكلّ الضرورة التي تستلزمها القضايا الضرورية - القوانين التي تخضع الطبيعة لها.[٢]

بعض قضايا علم الطبيعة المجرّد والتي تعتبر تركيبيةً ومقدّمةً على التجربة، وصفها هذا الفيلسوف الغربي كما يلي:

إذا نظرنا عن كثبٍ لوجدنا أنّ حلّ المسألة الخاصّة بمعرفة الطبيعة المجرّدة - وهي عقدة البحث هنا - يكون واحداً تماماً سواءً وضعنا السؤال في الصيغة الأولى أو في الثانية، لأنّ القوانين الذاتية التي تجعل وحدها المعرفة التجريبية للأشياء ممكنةً تكون صحيحةً أيضاً بالنسبة إلى هذه الأشياء بوصفها موضوعات للتجربة الممكنة لا كأشياءٍ في ذاتها لأنّ هذا أليس هو موضوع البحث هنا. ويستوي أن أقول: إنّ حكم الإدراك الحسّي لا يكون تجربةً بغير القانون الذي ينسب دائماً إلى الحادثة المدركة إلى حادثةٍ

---

١. المصدر السابق، ص ١٢٠.

٢. المصدر السابق، ص ١٣٤.

سابقةٍ تتّبعها بحسب قاعدةٍ كلّيةٍ؛ أو بعبارةٍ أخرى: كلّ حادثةٍ نتلقّاها من التجربة ينبغي أن تكون لها علّةٌ[١]

وهنا نجد كانط يتحدّث عن قدرةٍ أخرى لها دورٌ في النشاط المعرفي، وهي عملية الإدراك، وهذا يعني أنّ النشاط المعرفي لا يقتصر على القدرة الحسّية والعيان المجرّد، كما أنّه لا يمكن أن يكون مقدّماً على الزمان والمكان؛ فإضافةً إلى القابليّة الموجودة في الذهن، هناك قابليةٌ أخرى تربط بين التصوّرات المتحصّلة من الإدراكات الحسّية وتُوجد بينها وحدةً ضروريةً لتجعلها أمراً كلّياً؛ وهذه العملية يمكن اعتبارها عملية بناءٍ، وبعبارةٍ أخرى فهذا الحكم يُعتبر من وظائف الذهن.

الذهن عن طريق إصداره أحكاماً حول الإدراكات والصور التمثيلية، يوجد وحدةً تركيبيةً وكلّيةً، ومن ثمّ يضمّ صوراً تمثيليةً كثيرةً مشتّتةً في إطار وحدةٍ استعلائيةٍ تتمّ على أساسها معرفة جميع أجزاء الحكم في آنٍ واحدٍ ضمن وعاء الضمير؛ وهذه العملية هي الفكر بعينه، لذلك قال كانط:

إنّ الموضوع يظلّ دائماً في ذاته غير معلومٍ، لكن عندما نعيّن بواسطة تصوّر الذهن ارتباط التمثّلات المعطاة للقوّة الحسّاسة كارتباطٍ صحيحٍ صحةٍ كلّيةٍ، فإنّ الموضوع يتعيّن أيضاً بهذه العلاقة ويكون الحكم حكماً موضوعياً.[٢]

لو تمعّنا في الأحكام الذهنية الكلّية والضرورية نستنتج أنّ الشعور يتضمّن عناصر مقدّمةً على التجربة وهي موجودةٌ على هيئة صورٍ عيانيةٍ - شهوديةٍ - مجرّدةٍ، والذهن أيضاً فيه مقولاتٌ قبليةٌ مقدّمةٌ على التجربة وهي التي تمثّل الصور الكلّية والضرورية للأحكام. هذه المفاهيم الضرورية الكلّية هي التي جعلت التجربة أساساً لجميع العلوم التجريبية البحتة، وعلى هذا الأساس نطرح السؤال التالي: كم عدد المفاهيم القبليّة المقدّمة على المفاهيم الذهنية البحتة؟ وما هي حقيقتها؟ إيمانويل كانط حينما أجاب عن هذا السؤال، بادر إلى تصنيف القضايا التي يكون الذهن قادراً على صياغتها، وفي بادئ الأمر جعل القضايا

---

١. المصدر السابق، ص ١٤٦.

٢. المصدر السابق.

الأربعة الأساسية الكلّية في جدولٍ منطقيٍّ مستقلٍّ ضمن أربعة أجزاءٍ ومن ثمّ قام بتفريع كلّ جزءٍ إلى ثلاثة فروعٍ، حيث قال قبل ذلك:

ولكي نبيّن إمكان التجربة من حيث إنّها تقوم على تصوّرات الذهن المجرّدة القبلية، يجب علينا أوّلاً أن نقدّم في جدولٍ كاملٍ كلّ ما يتألّف منه الحكم بعامّةٍ وكذلك اللحظات المختلفة للذهن في جدول هذه التصوّرات، وفعلاً فإنّ تصوّرات الذهن المجرّدة توازي هذه الأزمنة تماماً، لأنّ هذه التصوّرات هي تصوّرات العيان بعامّةٍ من حيث إنّها تتعيّن بالنسبة إلى زمنٍ أو آخر كأحكامٍ في ذاتها، وبالتالي كأحكامٍ صحيحةٍ بصفةٍ ضروريةٍ وكلّيةٍ، وهكذا ستتعيّن أيضاً بطريقةٍ دقيقةٍ جدّاً المبادئ القبلية لإمكان كلّ تجربةٍ بوصفها معرفةٍ تجريبيةٍ صحيحةٍ موضوعياً؛ وهذه المبادئ فعلاً ليست شيئاً آخر غير القضايا التي تدخل كلّ إدراكٍ حسّي - طبقاً لبعض الشروط العامّة للعيان - تحت تصوّرات الذهن المجرّدة.[١]

---

١. المصدر السابق.

والجدول المنطقي للأحكام كالآتي:

	١ **من حيث الكمّ:** كلّية، جزئية، مفردة	
٢ **من حيث الكيف:** حملية، شرطية، منفصلة		٣ **من حيث الإضافة:** موجبة، سالبة، لا محدودة
	٤ **من حيث الجهة:** احتمالية، تقريرية، ضرورية	

وبما أنّه اعتبر كلّ واحدةٍ من هذه القضايا الاثنتي عشرة حكماً منطقياً لإحدى المقولات المتقدّمة على التجربة الذهنية، فقد بادر إلى تنظيم مقولاتٍ متقدّمةٍ مناظرةٍ لها كما هو موضّح في الجدول التالي:

جدول متعالٍ لتصوّرات الذهن

١ **من حيث الكمّ:** وحدة (القياس)، كثرة (العِظم)، جملة (الكلّ)

٢ **من حيث الكيف:** الجوهر، العلّة، الاشتراك		٣ **من حيث الإضافة:** الواقع، النفي، التحديد
	٤ **من حيث الجهة:** الإمكان، الوجود، الضرورة	

وعلى هذا الأساس ومن خلال اعتباره بداهة القضايا التركيبية المتقدّمة على التجربة في نطاق العلوم الطبيعية البحتة، فقد استدلّ على وجود مفاهيمٍ بحتةٍ متقدّمةٍ على التجربة الذهنية، أي مقولات الذهن، ووصفها بأنّها شرطٌ لإمكان تحقّق القضايا؛ كما وصفها بكونها أصولاً قبليّةً ممكنةً، حيث قال إنّ التجربة يمكن أن تُعبرّ عن قوانينٍ طبيعيّةٍ كلّيةٍ، وفي الحين ذاته من الممكن لهذه القوانين أن تكون سابقةً للتجربة؛ وعلى هذا الأساس تتّضح الإجابة عن سؤالنا الثاني الذي تمحور حول إمكانية تحقّق العلوم الطبيعية البحتة.[١]

إيمانويل كانط حسب ما هو مذكورٌ في هذا الجدول، بادر إلى تحليل التصوّرات الذهنية باعتبارها أمراً متعالياً، ووضّح على أساسه كيفيّة حكومة القوانين الكلّية الضروريّة على التجربة؛ وأمّا بالنسبة إلى عالم الخارج، فقد اعتبر الذهن فاعلاً أيضاً إلى جانب فاعليّة الزمان والمكان باعتبارهما شرطين أساسيين لتحقّق التصوّرات الذهنية. وعلى صعيد التجربة فقد أكّد على كلّية التصوّرات وضرورتها واتّحادها، واعتبر الصورة المنطقية للحكم واندراج التصوّرات وإدراكها في إطار وحدةٍ ذاتيةٍ بباطن الإنسان بكونها من وظائف الذهن؛ وعلى هذا الأساس قال إنّ إحدى هذه الوظائف هي وضع القوانين، وهو الذي يجعل من الممكن للطبيعة أن تعينّ وجود الأشياء حسب قوانين كلّية.[٢]

---

١. المصدر السابق، ص ١٤٧.

٢. المصدر السابق، ص ١٣٣.

إنّ الكثير من القوانين الطبيعية لا يمكننا إدراكها إلاّ عن طريق التجربة، ولكنّ التجربة بحدّ ذاتها ليس من شأنها إعانتنا على فهم واقع العلاقة بين القوانين والظواهر الطبيعية، أي أنّ الطبيعة بشكلٍ عام لا يمكن أن تدرك مطلقاً عن طريق أي نشاطٍ تجريبيٍّ لكون التجربة بحدّ ذاتها مفتقرةً للقوانين الطبيعية باعتبارها شروطاً مسبقةً لتحقّقها؛ وعلى هذا الأساس فالقوانين الطبيعية هي الأساس لكلّ أمرٍ تجريبيٍّ لأنّنا ندرك الطبيعة بوصفها مجموعةً من الظواهر، وبالتالي فهي مجرّد تصوّراتٍ في أذهاننا مما يعني أنّ القانون الذي نتمكّن على أساسه من الربط فيما بين هذه التصوّرات يختلف عن الأصول التي تتقوّم عليها في ارتباطها والموجودة في ذواتنا؛ وعلى هذا الأساس فنحن عاجزون بالضرورة عن إدراك الشروط اللازمة لاتّحاد التصوّرات في ذات الإنسان، وهذه الشروط بطبيعة الحال مقوّمةٌ لإمكانية تحقّق التجربة.

المسألة الأساسية التي تمّ تسليط الضوء عليها في المبحث السابق والتي تمحورت حول إثبات كون القوانين الطبيعية الكلّية لها القابلية في أن تتقدّم على التجربة، يترتّب عليها القول بأنّ الإنسان بحدّ ذاته هو المصدر الأول لسنّ القوانين الطبيعية مما يعني أنّ هذه القوانين كامنةٌ في أذهاننا، لذا إن أردنا استكشاف الطبيعة لا ينبغي لنا الاعتماد على التجربة الحسّية، بل لا بدّ لنا من التعرّف عليها في رحاب تلك القوانين؛ لذا ينبغي لنا تسليط الضوء عليها وفقاً للظروف التي تتيحها لنا التجربة، وهذه الظروف كامنةٌ في أذهاننا، إذ لا يمكننا اعتبار تلك القوانين مقدّمةً على التجربة بنحوٍ آخر لكونها ليست ذات القواعد المعرفيّة التحليلية، وإنّما هي عبارةٌ عن شرحٍ وتفسيرٍ حقيقيٍّ لها.

هذا التطابق بين الأصول التجريبية والقوانين الطبيعية والذي يُعدّ انطباقاً ضرورياً، إنّما يحدث لسببين فقط، فهذه القوانين إمّا أن تكون مستوحاة من الطبيعة عن طريق التجربة، أو أنّ الأمر على خلاف ذلك، أي أنّها مستلهمةٌ من التجربة مباشرةً، وهذا يعني الانطباق الكامل بين التجربة والقانون. ولتحليل هذين السببين، نقول إنّ الأوّل فيه تناقضٌ من الأساس لأنّ القوانين الطبيعية الكلّية لا بدّ وأن تكون مقدّمةً على التجربة، وهي لها القابلية على ذلك طبعاً، وهذا يعني أنّها مستقلّةٌ عن كلّ تجربةٍ، لذلك يجب وأن تدرج ضمن جميع القضايا التجريبية التي تعتري الذهن البشري. إذاً، يبقى السبب الثاني ونقول على أساسه:

الذهن لا يكتسب قوانينه القبلية من الطبيعة، وإنّما هو الذي يقرّها لها، ولربّما يتعجّب البعض من ذلك، لكنّ هذه الميزة لا تمسّ بقطعية القوانين برأي إيمانويل كانط.[١]

التصوّر العقلي

المسألة الجديرة بالبحث والتحليل على صعيد المفاهيم الذهنية البحتة، هي استحالة الاعتماد عليها في تعقّل أي أمرٍ خارجٍ عن نطاق التجربة،[٢] ولأجل بيان هذا المضمون لا بدّ أوّلاً من التذكير بأنّ إيمانويل كانط حتّى وإن اعتبر المعرفة غير ممكنةٍ إلّا في نطاق المقولات الذهنية الشعوريّة والقوى الإدراكية، لكنّه في الواقع يؤمن بوجود حقيقةٍ مجهولةٍ لا يدرك الإنسان كُنه ذاتها فيما وراء نطاق المعرفة وخارج حدود التجربة، وقد عبّر عنها بـ «نومين» أي «الذات المعقولة»، وقال إنّها حينما تكتنف الذهن البشري تتلبّس في بادئ الأمر بثوب الزمان والمكان الذهنيين ثمّ تندرج ضمن إحدى المقولات الذهنية في إطار مفاهيمٍ بحتة. والجدير بالذكر هنا أنّ الذهن لا يمكنه إدراك هذه الحقيقة بحدّ ذاتها، ولا يمكنه إدراكها كما هي في الأمر الواقع لأنّ المعرفة البشريّة لا تعني تطبيق الصور التي تسبق التجربة الذهنية على المادّة التي تطرأ على الذهن والتي لا يمكن استشعارها بدون هذه الصور.

وأمّا السبب في عجز الذهن عن إدراك كُنه الذوات المعقولة - النومينات - لكونه لا يمتلك سوى وسيلتين معرفيتين لا أكثر، إحداهما تتمثّل بالحسّ والأخرى بالإدراك؛ والجدير بالذكر هنا أنّ صيرورة أمرٍ ما محسوساً يعني كونه مرتبطاً بالزمان، وبالنسبة إلى المحسوسات الخارجيّة فهي تعني ارتباطها بالزمان والمكان معاً؛ وبناءً على ما ذكرناه في مبحث الزمان والمكان حول الصور الذهنيّة القَبْليّة البحتة التي تسبق الحسّ والتجربة، نستنتج أنّ المحسوس على أقلّ تقديرٍ يعني التقيّد بحدود الزمان. وأمّا بالنسبة إلى الأمور الذاتيّة الخارجة عن نطاق الزمان، فمن المستحيل بمكانٍ أن تتجلّى في إطار الحسّ؛ كما

---

١. المصدر السابق، ص ١٦٢ -١٦٣.

٢. المصدر السابق، ص ١٥٩.

أنّ الذهن ليست لديه القابليّة على الولوج في عالم الذوات لكون المفاهيم الذهنية البحتة تناظر الأوعية التي لا تستوعب سوى الأعيان المجرّدة التي يدركها الإنسان بواسطة قابلياته الشعوريّة.

وهناك مسألةٌ جديرةٌ بالذكر فيما يخصّ مبادئ فلسفة إيمانويل كانط، وهي أنّه لا يعتبر الذهن كقدرةٍ مستقلّةٍ لها القابليّة على بلوغ مرحلة العيان المجرّد - الشهود - دون الاعتماد على الحسّ، وبتعبيرٍ آخر نقول إنّ هذا الفيلسوف الغربي سلك مسلكاً مغايراً للحكماء القدماء من أمثال أفلاطون حينما تبنّى فكرة كون الذهن البشري عاجزاً عن بلوغ درجة العيان المجرّد، حيث أكّد الحكماء السابقون على قدرة الإنسان في معرفة الحقائق الميتافيزيقية؛ وقال في هذا الصدد إنّ ذهننا لا يمتلك قدرةً عيانيّةً مجرّدةً، بل هو عبارةٌ عن قدرةٍ لها القابلية على ربط المفاهيم التجريديّة مع بعضها.[1]

وكما ذكرنا آنفاً فإنّ كانط اعتبر المفاهيم الذهنيّة البحتة تصدق على الأعيان المجرّدة المتحصّلة من التجربة الحسّية، والسبب في ذلك - حسب مبادئه الفلسفية - يرجع إلى أنّ هذه المفاهيم عبارةٌ عن صورٍ منطقيةٍ للأحكام ويتمّ تحصيلها من العيان المجرّد، لذا فهي بحدّ ذاتها لا تمتلك أيّة تجربةٍ عيانيةٍ مجرّدةٍ باعتبارها أوعيةً فارغةً في غاية الظرافة واللطافة بحيث لا تستوعب إلّا ما كان ظريفاً ولطيفاً من سنخها، ولا يمكن التأكّد من كونها أوعيةً إلّا إذا استوعبت في باطنها أمراً ما. وأمّا بالنسبة إلى إطلاق المفاهيم الذهنية البحتة على الأعيان المجرّدة، فهو يتحقّق على ضوء نشاطٍ ذهنيٍّ يسمّى «تصوير» حيث تجري هذه العملية الذهنية وفق أصولٍ وصفها كانط بأنّها أصولٌ ذهنيّةٌ قبليّةٌ - متقدّمة - بحتة،[2] وعبّر عنها بأنّها فسيولوجيّةٌ مرتبطةٌ بالأصول الكلّية للعلوم الطبيعية؛ وعبارته كالتالي:

ومبادئ التجربة الممكنة هي أيضاً قوانين الطبيعة العامّة التي يمكن معرفتها قبلياً، وهكذا يكون حلّ المشكلة التي وضعناها في سؤالنا الثاني: كيف يكون علم الطبيعة

---

١. المصدر السابق، ص ١٥٩ -١٦٠.

٢. هذه الأصول وصفها إيمانويل كانط بأنّها أصول عيانية -شهودية -مجرّدة، وأسس إدراكية حسّية، وقضايا شبه تجريبية، وأصول وضعية فكرية تجريبية.

المجرّد ممكناً؟ ذلك لأنّ الشكل التنظيمي الذي يتطلّبه العلم هنا لا يحتاج إلى أيّة إضافةٍ أخرى، ولا نجد شروطاً أخرى ممكنة أعلى من الشروط الصورية التي وضعناها لكلّ الأحكام عموماً، وبالتالي أعلى من كلّ القواعد التي يقدّمها لنا علم المنطق عموماً، وهي تؤلّف نسقاً منطقياً. أمّا التصوّرات التي تُبنى على هذه القواعد التي تتضمّن الشروط القبلية لكلّ الأحكام التركيبية والضرورية، فهي تؤلّف لذلك حقّاً نسقاً متعالياً. وأخيراً فالمبادئ التي تدخل هذه الظواهر تحت هذه التصوّرات، تؤلّف نسقاً فسيولوجياً، أي نسقاً للطبيعة يتقدّم كلّ معرفةٍ تجريبيةٍ، وهو أوّلاً يجعلها معرفةً ممكنةً، ويمكن بالتالي أن نطلق عليه بصفةٍ خاصّةٍ اسم العلم الكلّي والمجرّد للطبيعة.[١]

الأمر المهم في هذا المضمار والذي له ارتباطٌ بموضوع بحثنا، هو أنّ التصوّرات الحاصلة لكلّ مفهومٍ من المفاهيم الذهنية البحتة وكذلك الأصول الفسيولوجية، بأسرها تعتبر بنيةً أساسيةً لأطرٍ زمانيةٍ، بل إنّ الزمان يُعدّ من ذاتياتها. إذاً، بما أنّ الزمان موجودٌ في جميع الأطر والصور الفسيولوجية، لذا نقول إنّ كلّ أمرٍ غير زمانيٍّ ليس من شأنه أن يلج في مضمار المفاهيم الذهنيّة البحتة ليدرج ضمن مقولات العلّية أو الجوهر أو الضرورة؛ فالزمان يمكن تشبيهه بالسلّم الذي تتمكن من خلاله الذوات المعقولة بأن تخرج من نطاق الميتافيزيقا لتنزل في ساحة الأعيان المجرّدة، وبالتالي فإنّ كلّ أمرٍ لا يعتمد على هذا السلم فهو في الواقع غير مؤهّلٍ لأن يجول في مضمار هذه الأعيان؛ وعلى هذا الأساس قال كانط:

وأوّل هذه المبادئ الفسيولوجية يضع جميع الظواهر بوصفها عيانات تحدث في الزمان والمكان، تحت تصوّر المقدار، ومن ثمّ فهو مبدأ انطباق الرياضة على التجربة.[٢]

على الرغم من أنّ إيمانويل كانط أكّد على ضرورة تقييد الذهن بالقضايا المجرّدة، لكنّه مع ذلك أذعن بكون الذهن يمتلك قدرةً أخرى مضافةً إلى قدرتيه الحسّية والإدراكية، وهي التي يطلق عليها «عقل»، واعتبرها غير مقيّدةٍ بتلك القضايا؛ وعلى هذا الأساس وصف المفاهيم الذهنية البحتة بأنّها ذات طابعٍ متعالٍ يفوق حدود الظواهر.

---

١. إيمانويل كانط، *تمهيدات* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: غلام علي حدّاد عادل، ص ١٦٠.

٢. المصدر السابق، ص ١٦٠ -١٦١.

المعنى المتعارف للميتافيزيقا حتّى عهد هذا الفيلسوف الغربي هو مجموعةٌ من القضايا التركيبية المتقدّمة والمتحصّلة بشكلٍ قطعيٍّ من إطلاق المفاهيم الذهنية على عالم الذاتيات - النومينات - وقد اعتبرها بهذا المعنى باطلةً لكونها مستحيلة التحقّق بهذا السياق، لذلك أكّد على أنّ هدفه من البحث عن السرّ الكامن وراء إمكان القضايا الرياضية البحتة والقوانين الطبيعية البحتة، هو في الحقيقة البحث عن إمكان أو عدم إمكان الميتافيزيقا. كما أكّد على أنّ القواعد والأصول الرياضية والطبيعية البحتة تعتبر متقنةً وتامّةً بحدّ ذاتها، لذا فهي في غنى عن كلّ استدلالٍ واستنتاجٍ قام به البشر حول مسائل علمي الرياضيات والطبيعة؛ ولو قيل إنّهما بحاجةٍ إلى البحث والتحليل، نقول: نعم، إنّهما كذلك، ولكنّهما لا يحتاجان إلى ذلك لذاتهما، بل لأجل إثبات علمٍ آخر، إلّا وهو الميتافيزيقا.[1]

العقل والقياس

العقل لدى تأسيسه قوانين الميتافيزيقا يتضمّن مفاهيم بحتة اعتبرها إيمانويل كانط تصوّرات، لذا قال كما أنّ الإدراك بحاجةٍ إلى مفاهيمٍ خاصّةٍ لكسب التجربة، فالعقل أيضاً لديه مبدأٌ خاصٌّ لهذه التصوّرات التي يراد منها تلك المفاهيم الضرورية التي لا تخضع للتجربة بتاتاً؛ وكما أنّ هذه التصوّرات تُعدّ من مستلزمات طبيعة العقل، فالمفاهيم تعتبر من لوازم طبيعة الإدراك.[2]

كانط لدى سعيه لاستكشاف منشأ التصوّرات العقلية في الذهن، انصرف إلى إجراء بحوثٍ مقارنةٍ على غرار تلك التي أجراها لاستكشاف حقيقة المفاهيم الذهنية حينما لجأ إلى بيان مختلف أنواع الأحكام، فهو يعتبر القياس - المقارنة - نشاطاً ذهنياً مادّته الأحكام والقضايا مثلما يكون العيان المجرّد - الشهود - مادّةً للحكم.

المقارنة أو القياس في الحقيقة عبارةٌ عن نشاطٍ ذهنيٍّ يُعتمد لإثبات القضايا المجهولة بواسطة قضايا معلومة، وقد اعتبره كانط منصّةً يقفز منها العقل في مضمارٍ محظورٍ عليه

---

١. المصدر السابق، ص ١٧٣.

٢. المصدر السابق، ص ١٧٤.

ومجهولٍ في عالم الذوات - النومينات - لأنّه متعطّشٌ لفهم القضايا المطلقة الكاملة وغير المقيّدة، لذا فهو لا يتشبّع من تلك المعلومات التي تحلّ في الذهن، أي أنّه لا يجد كماله ورضاه إلّا في هذه الكائنات بوصفها أشياء في ذاتها ولا أمل له في أن يحقّقها لنفسه باشتقاق الظواهر من مبادئها، إذ إنّ هذه الظواهر ترتبط بشيءٍ يختلف عنها تماماً لكونه غير متجانسٍ معها.

الحكم بوصفه ثمرةً للنشاط الذهني، فهو لوحده غير قادرٍ على فسح المجال للعقل كي يروي ظمأه المعرفي ويحقّق أهدافه العليا، بينما القياس على خلاف ذلك، حيث له القابليّة على فسح المجال للعقل في الخوض في غمار البحث عن القضايا المطلقة والكمال التامّ عن طريق ثلاثة أنواعٍ من القياس.

الإنسان من وجهة نظر هذا الفيلسوف يمتلك ثلاثة أنماطٍ من التصوّرات العقلية وكلّ واحدٍ منها ناشئ من أنماط القياس الثلاثة؛ وهذه التصوّرات العقلية عبارةٌ عمّا يلي:

١. تصوّر النفس
٢. تصوّر الكون
٣. تصوّر الله تعالى

وأمّا أنواع القياس الثلاثة فهي عبارةٌ عن:

١. القياس الحملي
٢. القياس الشرطي
٣. القياس الانفصالي

مكمن الاختلاف بين هذه الأنماط الثلاثة هو أنّ القضية المنطقية الكبرى فيها تكون على الترتيب التالي:

١. قضية حملية
٢. قضية شرطية
٣. قضية انفصالية

وهنا لا بدّ لنا من معرفة الخصائص التي تمتاز بها مختلف أنواع القياس والتي تعدّ أساساً لنشأة التصوّرات العقلية وفضاءً رحباً يتمكّن العقل من خلاله أن يصول ويجول في عالم المعرفة والاستدلال؛ والجدير بالذكر هنا أنّ النتيجة لا تكون مقبولةً في أي قياسٍ إلّا إذا صدقت عليها كبرى القياس، ونوضّح ذلك في المثال التالي:

- كلّ إنسان فانٍ
- كلّ عالمٍ إنسانٌ

إذن، العالم فانٍ

وعلى هذا الأساس فإنّ صدق قضية «كلّ عالمٍ فانٍ» مشروطٌ بصدق قضية «كلّ إنسانٍ فانٍ»، ولكنّ هذه القضية المنطقية الكبرى - أو الشرط - لا تصدق إلّا إذا أمكن استنتاجها في قياسٍ منطقي آخر كما يلي:

- كلّ حيوانٍ فانٍ
- كلّ إنسانٍ حيوانٌ

إذن، كلّ إنسانٍ فانٍ

من البديهي أنّ صدق كبرى هذا القياس والتي هي قضية «كلّ حيوانٍ فانٍ» مشروطٌ أيضاً بصدق قياسٍ منطقي آخر كالتالي:

- كلّ كائنٍ حي فانٍ

كلّ حيوانٍ كائنٌ حي

إذن، كلّ حيوانٍ فانٍ

وكما هو معلومٌ فالذهن لا يروي ظمأه المعرفي من القياسات المذكورة - على فرض صدق نتيجتها - فهي مشروطةٌ دائماً بصدق قضيتها الكبرى، لذلك يبادر إلى القيام بقياسٍ آخر يجعل صدق ذلك الشرط - أي كبرى القياس - بديهياً.

بناءً على ما ذكر، لو تأمّلنا بهذه القياسات التي يتّخذها الذهن كسلّمٍ للرقي إلى درجاتٍ أعلا، لوجدنا أنّ كبرى كلّ قياسٍ منها يمثّل حكماً كلّياً يتمّ بيانه على هيئة قاعدةٍ مرتبطةٍ بالموضوع، ومن ثمّ يستقرّ هذا الموضوع في صغرى المحمول؛ فالقاعدة الكلّية في القياس

الأوّل على سبيل المثال هي كون الإنسان فانياً، وهي القضية الكبرى في القياس؛ وهذا «عالم» في قضية «كلّ عالمٍ إنسانٌ».

خلاصة الكلام أنّ ثمرة القياس قد أصبحت ممكنةً لأنّ ما كان مندرجاً ضمن كبرى الموضوع قد أصبح جزءاً من صغرى المحمول، وعلى هذا الأساس نقول: ما دام هذا الأمر ممكناً، أي إمكان تحوّل موضوع القضيّة الكبرى إلى محمولٍ لقضيّة أخرى صغرى، فهذه المسيرة الارتقائية من قياسٍ إلى قياسٍ آخر تستمرّ وتتواصل ولا تتوقّف إلّا حينما نتوصّل إلى موضوعٍ ليس من شأنه أن يكون محمولاً لموضوعٍ آخر؛ وبما أنّ العقل تكتنفه رغبةٌ في بلوغ المرتبة النهائية لهذه السلسلة المتوالية من القياسات، فهو يبحث عن ذلك الموضوع التامّ، لذا لا تتشبّع رغبته إلّا عندما يدركه.

إيمانويل كانط أكّد على أنّ هذه العملية العقلية تحدث في كلّ واحدٍ من أنماط القياس الثلاثة التي أشرنا إليها، أي القياس الحملي والشرطي والانفصالي، وقال إنّ العقل يسعى إلى بلوغ كُنه ذلك الموضوع التامّ النهائي الذي يُعدّ شرطاً وليس مشروطاً وتصدق على أساسه القضايا المنطقية الكبرى التي تعتبر كلّ واحدةٍ منها نتيجةً لقياسٍ أدنى؛ حيث اعتبر هذا السعي العقلي بأنّه أمرٌ طبيعي لكونه جزءاً من ماهية العقل، لذا فالأمر غير الطبيعي والنادر برأيه هو أنّ العقل يضفي عينيةً على هذا الموضوع التامّ غير المشروط والذي يعدّ بالبداهة حقيقةً خارجةً عن نطاق التجربة، ومن ثمّ يتولّد لديه تصوّرٌ بوجود هذا الموضوع حقّاً.

نذكر المثال التالي لكي يتّضح رأي كانط بشكلٍ أفضل: حينما ننظر إلى عددٍ من الخطوط المتوازية الممتدّة باتّجاه نقطةٍ معيّنةٍ بعيدةٍ عنّا، كما لو شاهدنا امتداد أحد الشوارع الطويلة مع رصيفيه وجزرته الوسطية، سوف نتصوّر أنّها تلتقي في تلك النقطة البعيدة وفق قابلياتنا في المشاهدة البصرية وتصوّراتنا الباطنية؛ وهذا الأمر بطبيعة الحال ليس واقعياً ولا متحقّقاً في الخارج، إذ إنّ قابلياتنا الحسّية هي التي جعلت من تلك الخطوط متقاربةً ومرتبطةً مع بعضها في نقطةٍ مفترضةٍ، وعلى هذا الأساس يتولّد لدينا تصوّرٌ بوجود نقطة التقاءٍ وكأنّها هي المبدأ لهذه الخطوط التي تلتقي في نقطةٍ نائيةٍ وتمتدّ إلى ما لانهاية. وكذا

هو النشاط الذهني، حيث يبادر الذهن إلى تصوير المفاهيم التي يدركها وكأنّها ممتدّةٌ إلى ما لانهاية[١] وتلتقي في نقطةٍ وهميةٍ يبلغها العقل عن طريق ديناميكيّة أوجه القياس الثلاثة بحيث يعتبرها حقيقةً تعكس تصوّر العقل المجرّد - المحض - كما عبّر عنه.

جدل العقل المجرّد (المحض)

لقد أكّد إيمانويل كانط على أنّ تصوّر النفس باعتبارها جوهراً بسيطاً، وتصوّر العالم بكونه سلسلةً من الظواهر التي تجسّد حقائق غير مقيّدةٍ، وكذلك تصوّر الله تعالى؛ هي كلّها تصوّراتٌ خارجةٌ عن نطاق عالم التجربة بحيث لا يمكن إطلاق عنوان المفاهيم الذهنية البحتة عليها، وكما ذكرنا آنفاً فهذه المفاهيم البحتة لا تطلق إلّا على تلك القضايا القبلية التي انطبعت في الذهن على هيئة صورٍ بحتةٍ للزمان والمكان في إطار عمليّة الحسّ والشعور؛ وبما أنّ التصوّرات العقلية غير محسوسةٍ، فهي لا تخضع للتجربة، وبالتالي لا يمكنها أن تصبح نطاقاً للمفاهيم الإدراكية البحتة.

ومن المؤكّد أنّ تطبيق المفاهيم الذهنيّة على التصوّرات العقلية هو من سنخ وضع الشيء في غير ما وضع له، ومن ثمّ فإنّ هذا القرار غير المناسب يسفر عن حدوث خطأ يصعب استكشافه لكونه خارجاً عن إطار الفهم والإدراك، لذلك تتزعزع أوضاع العقل بسببه ويغرق في جدلٍ مع نفسه.

قال إيمانويل كانط في هذا الصدد:

إنّ العلم الطبيعي لن يكشف لنا أبداً عن باطن الأشياء، أي عمّا لا يكون ظاهرةً، إنّما يمكن أن يكون مع ذلك المبدأ الأعلى لتفسير الظواهر، وعدا ذلك فالعلم الطبيعي ليس في حاجةٍ على الإطلاق إلى هذا المبدأ في التفسيرات الطبيعية؛ وحتّى إذا اقترحنا على أصحابه استخدام مثل هذا المبدأ - وعلى سبيل المثال مبدأ تأثير الكائنات اللامادّية - فيجب عليهم استبعاده وعدم إقحامه في تفسيراتهم، بل يجب عليهم أيضاً أن يقيموا دائماً هذه التفسيرات على أساس ما يمكن أن يكون مستمدّاً من التجربة فقط

---

١. المصدر السابق، ص ١٨١.

بوصفه موضوعاً للحواسّ وبوصفه مرتبطاً بإدراكاتنا الحسّية الواقعية بحسب قوانين التجربة.

أمّا الميتافيزيقا التي تقودنا في المحاولات الجدليّة للعقل المجرّد - التي لا نشرع فيها بصفةٍ اختياريةٍ أو بصفةٍ شخصيةٍ، بل تدفعنا إليها طبيعة العقل نفسه - إلى الأفكار المتعالية التي لا نستطيع تجنّبها ويمكننا تحقيقها، فهي لا تفيد في بيان النهاية الحقيقية للاستعمال المجرّد للعقل، بل تفيد أيضاً في طريقة تعيينها؛ وتلك هي الغاية والفائدة من هذا الاستعداد الطبيعي للعقل الذي تولّدت الميتافيزيقا عنه، وهي ابنة العقل الغالية التي لا تُعزى ولادتها إلى مجرّد الصدفة، بل هي مثل كلّ شيءٍ آخر في هذا العالم قد تولّدت من بذرةٍ أوّليةٍ مركّبةٍ بحكمةٍ تركيباً عضوياً خاصّاً من أجل غاياتٍ هامّةٍ، لأنّ الميتافيزيقا بما لها من سماتٍ أساسيةٍ، نابعةٌ أصلاً من طبيعتنا نفسها، وربّما أكثر من أي علمٍ آخر لا يمكن أبداً أن نعدّها نتيجة اختيارٍ اعتباطيٍّ أو ننظر إليها بوصفها التوسّع الممكن لتقدّم التجربة التي تعدّ منفصلةً تماماً عنها.

ومع ذلك فلا يجد في تصوّرات وقوانين الذهن التي يكتنفني بها في استعماله التجريبي، ما يكفي لإشباع حاجته الخاصّة، حقّاً إنّ العقل قد فقد - بسبب هذه الأسئلة التي تتكرّر دائماً إلى مالانهاية - كلّ أملٍ في إيجاد حلٍّ كاملٍ لها، والأفكار المتعالية التي تهدف إلى إيجاد هذا الحلّ، هي مشكلاتٌ يقف أمامها العقل؛ وهكذا يرى العقل بوضوحٍ أنّه لا يمكن أن يوجد هذا الحلّ بصفةٍ كاملةٍ في عالم الحواسّ، ولا حتّى في التصوّرات التي تساعدنا على فهمه، أي المكان والزمان وكلّ ما أدرجناه تحت اسم تصوّرات الذهن المجرّدة، والعالم المحسوس ليس شيئاً آخر غير سلسلةٍ من الظواهر التي ترتبط بحسب قوانين عامّة، فهو إذاً لا يتقوّم بذاته، وهو ليس - بعبارةٍ صريحةٍ - الشيء في ذاته، وبالتالي فهو يخضع بالضرورة لأساس هذه الظواهر، أي الكائنات التي يمكن أن نعرفها - لا كظواهر فقط - بل كأشياءٍ في ذاتها؛ ومعرفة هذه الكائنات هي وحدها التي يمكن أن تعطي العقل الأمل لأن يحقّق في يومٍ ما رغبته في الوصول إلى معرفة السلسة المكتملة التي ترقى من المشروط إلى شروطه.[١]

---

١. المصدر السابق، ص ١٧٥ -١٧٦.

وقد سلّط كانط الضوء على جدل العقل المجرّد - المحض - في نطاق كلّ واحدةٍ من التصوّرات العقلية الثلاثة تحت عنوانٍ محدّدٍ، حيث تطرّق إليها على صعيد النفس والعالم والله تعالى تحت العناوين التالية: مغالطات العقل المجرّد، تعارض العقل المجرّد، مثالية العقل المجرّد.

مغالطات العقل المجرّد

الاستدلالات العقلية التي نتمكّن على أساسها من إثبات جوهريّة النفس، هي مجرّد مغالطاتٍ برأي إيمانويل كانط، وفي هذا السياق ذكر أربع مغالطاتٍ تحت عنوان «مغالطات العقل المجرّد» حيث نكتفي هنا بالحديث عن واحدةٍ منها فقط؛ وقبل ذلك تجدر الإشارة إلى مسألةٍ مهمّةٍ للغاية في مبادئه الفلسفية تتمحور حول قضية «أنا أفكر» التي تعتبر البنية الأساسية لآراء ونظريات الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت حول جوهرية النفس، فقد قال كانط إنّ هذه القضية تعتبر شرطاً أساسياً في عملية التفكير، فهي موجودةٌ في كلّ أمرٍ ندركه وتعدّ جزءاً من كلّ نشاطٍ ذهني، وعلى هذا الأساس لا توجد أيّة عمليةٍ ذهنيةٍ تفيد الفكر والإدراك إلّا وامتازت بها، وبتعبيرٍ آخر فهو قصد أن يقول إنّ الفهم لا يمكن أن يتحقّق ما لم نفهم حقيقة هذه القضية.

قضية «أنا أفكّر» أو «أنا مفكّر» تعدّ صيغةً أخرى لما أسماه كانط وحدة استعلائية للإدراك الذاتي، وهذه الوحدة الاستعلائية التي هي شرطٌ لتحقّق جميع أنماط الفهم والإدراك، والتي تعتبر استعلائيةً حقّاً، ليس من شأنها أن تكون كسائر الأشياء بحيث تعتبر موضوعاً للمعرفة، لذا فهي لا تندرج ضمن المقولات الذهنية. إذن، اعتبار «أنا مفكّر» مقولةً ليس بالأمر الممكن لأنّنا كلّما أنشأنا قضيةً يكون موضوعها «أنا» ويكون محمولها إحدى المقولات - كالجوهر على سبيل المثال - فهذا المحمول يعدّ شرطاً ضرورياً لإدراكنا إياها؛ وهنا أيضاً يقال إنّ مفهوم «أنا أفكّر» أو «أنا مفكّر» يمثّل انعكاساً للوحدة الاستعلائية في إدراكنا، وإذا أخذنا بعين الاعتبار إحدى القضايا مثل «أنا جوهر» فحينئذٍ نستطيع إمّا أن نقول إنّ إدراك هذه القضية غير مسبوقٍ بـ «أنا» المقصودة من «أنا أفكّر»، وفي هذه الحالة يصبح إدراكها

مستحيلاً؛ وإمّا أن يكون الأمر ليس كذلك، بحيث يكون إدراك القضية مسبوقاً بـ «أنا» في «أنا أفكّر»، وفي هذه الحالة لا بدّ لنا من الإذعان بأنّ الأنا هي ذات «أنا أفكّر»، إذ من المستحيل أن يكون الشرط لحصول أي نحوٍ من أنحاء الإدراك، متعلّقاً لإدراكٍ آخر؛ ومثال ذلك أنّ نجعل العين التي تعتبر شرطاً للرؤية جزءاً من الأشياء التي تُرى بالعين ذاتها.

وقد تطرّق كانط إلى بيان المغالطة التي تبدر من خلال إثبات جوهرية النفس كما يلي:

لكن يبدو أنّنا نمسك بهذا العنصر الجوهري في شعورنا بنفسنا في الذات المفكّرة ويقيناً في العيان المباشر، حقّاً إنّ جميع محمولات الحسّ الباطن تعود على الأنا بوصفه ذاتاً، ولا يمكن أن نستمرّ في التفكير في هذا الأنا بوصفه محمولاً على أيّة ذاتٍ أخرى؛ وهكذا فإنّ الجملة تبدو في هذه الحالة - أي فيما يتعلّق بنسبة التصوّرات الموضوعية كمحوّلات إلى الذات، إنّها تأتينا من التجربة لا بوصفها مجرّدةً، بل بوصفها موضوع الذات المطلقة نفسها، إنمّا نحن ننخدع بهذا الأصل، لأنّ «أنا» ليس تصوّراً أبداً، إنمّا هو فقط إشارةٌ إلى موضوع الحسّ الباطن الذي لا يمكن معرفته بواسطة أي محمولٍ.

وبناءً على ذلك فلا يمكن أن يكون الأنا بالتأكيد محمولاً على شيءٍ آخر، لكن لا يمكن أن يكون أيضاً تصوّراً معيّناً لذاتٍ مطلقةٍ، إنّه فقط كما نجد في جميع الحالات الأخرى عبارةٌ عن علاقة الظواهر الباطنة بذاتها غير المعلومة، ومع ذلك فنحن نقع طبيعياً في الخطأ، إذ ينتج من هذه الفكرة - المفيدة جدّاً في القضاء تماماً على كلّ التفسيرات المادّية للظواهر الباطنة للنفس بوصفها مبدأً منظّماً - دليلٌ موهمٌ جدّاً يُستدلّ به من هذه المعرفة المزعومة للعنصر الجوهري في ذاتنا المفكّرة على طبيعة هذه الذات باعتبار أنّ معرفة هذه الطبيعة تكون خارجةً تماماً عن مجموع التجربة.

طبيعة المغالطة في الاستنتاج المذكور حسب رأي كانط هي أنّ الحدّ الوسط في كبراها وصغراها ليس بمعنى واحدٍ، وهو يتمثّل في لفظ «موضوع» الذي لا يدلّ في القضيتين المذكورتين على المعنى ذاته، فهو في كبرى الاستنتاج عبارةٌ عن أمرٍ من شأنه بحدّ ذاته وباعتباره شيئاً واحداً، أن يكون موضوعاً لإحدى القضايا، ومن ثمّ يقبل محمولات كما قَبِل الجوهر محمولاً له. وبتوضيحٍ آخر نقول: الموضوع بهذا المعنى عبارةٌ عن شيءٍ له القابلية

على أن يصبح مشهوداً في وعائي الزمان والمكان، ولكنّه لا يُفهم من ذلك المعنى المستوحى من صغرى قضية «أنا مفكّر» فهو يدلّ على أمرٍ ليس من شأنه أن يصبح مشهوداً في وعائي الزمان والمكان؛ فـ «أنا» ليست شيئاً يناظر سائر الأشياء، وإنّما هي شرطٌ أساسيٌّ لحصول كلّ إدراكٍ لدى الإنسان.

وقد اعتبر «أنا» موضوعاً نهائياً ترجع إليه جميع المفاهيم المعلومة للذهن بوصفها محمولات، ولكنّه خالف رينيه ديكارت حينما قال إنّنا لا نمتلك أي تصورٍ حول وجودنا كما هو، ولا حول قضية «أنا أفكّر» على حقيقتها، إذ إنّنا - برأيه - عن طريق التعينات الحسّية الباطنية ومن خلال سائر قابلياتنا الإدراكية، نتمكّن من فهم ماهية الأنا، وهذا الفهم في الحقيقة عبارةٌ عن التفاتٍ للأنا الاستعلائية أو «أنا أفكّر» ويترتّب عليه تحقّق وحدةٍ استعلائيةٍ في إدراكنا الذاتي.

ليس من الصواب بمكانٍ اعتبار جميع القضايا التي ندركها كمحمولاتٍ عائدةٍ إلى الأنا التي هي بحدّ ذاتها محمولٌ لموضوعٍ آخر، وهو أمرٌ بديهي؛ وهذا الاعتبار في الحقيقة ليس نظيراً لحمل التعيّنات والأعراض على موضوعٍ من شأنه أن يكون عنواناً لشيءٍ متعلّقٍ بالفهم والعيان المجرّد؛ إذ ليس من الصواب تصوّر أنّ «أنا» في قضية «أنا أفكّر» على غرار سائر القضايا التي يتحقّق موضوعها بفضل العيان المجرّد بحيث يمكن اعتبارها موضوعاً لمحمول قضية «الفكر». هذا الخطأ ناشئٌ من غفلتنا عن دور الأنا بوصفها أمراً استعلائياً، كذلك سببه اعتبارنا تلك الأمور التي يجب وأن تكون دائماً من شروط المعرفة بأنّها متعلّقات لها.

تعارض العقل المجرّد

المغالطات التي يشهدها العقل المجرّد والمرتبطة بالنفس، تمنحنا تصوّراً يدلّ بحدّ ذاته على أمرٍ ذاتيٍّ متعلّقٍ بعالم النومينات، وذلك من منطلق تصوّرنا أنّ النفس عبارةٌ عن جوهرٍ بسيطٍ لا يمكن أن يفنى؛ ولكن في مجال تعارض العقل المجرّد والذي يرتبط بتصوّرٍ حول علم الكون -الكوزمولوجيا -فنحن في الحقيقة نتحدّث عن عالم المحسوسات، ومن هذه

الناحية فإنّنا لا نخرج عن عالم الظواهر -الفينومين -ولا نتجاوز عليه؛ وتحدّث كانط عن هذه القضية قائلاً:

هذه الفكرة هي من نتاج العقل المجرّد في استعماله المفارق العالي، وهي من بين ظواهره أحقّها بالذكر وأكثرها تأثيراً وفاعليةً في إيقاظ الفلسفة من سباتها الدوغماتي وإقناعها بهذا العمل الشاقّ الذي نعني به نقد العقل. وأنا أسمّي هذه الفكرة - الفكرة الكوزمولوجية - لأنّها لا تستمدّ موضوعها إلّا من العالم المحسوس ولا تستلزم أيّة فكرةٍ أخرى غير التي يكون موضوعها موضوعاً حسّياً، وبالتالي فهي بوصفها فكرةً ... غير عاليةٍ، لا يمكن أن نعدّها حتّى الآن فكرةً؛ وعلى العكس فإنّ تصوّرنا للنفس كجوهرٍ بسيطٍ هو مثل تصوّرنا لموضوع «البسيط» على نحوٍ لا يمكن أبداً أن نتمثّله بحواسّنا، ومن ثمّ فإنّ الفكرة الكونية «الكوزمولوجية» تتوسّع في علاقة المشروط بالشرط سواءٌ كانت رياضيةً أو ديناميكيةً، إلى حدٍّ لا تصل إليه التجربة أبداً؛ وبالتالي فهي تعدّ من هذه الناحية فكرةً لا يمكن أن يكون موضوعها معطى لنا بصورةٍ مطابقةٍ في أيّة تجربةٍ.[1]

وكما ذكرنا آنفاً، فحينما نتحدث عن تعارض العقل المجرّد، يكون محور البحث هو عالم الظواهر، ولكنّ العقل هنا ناظرٌ بشكلٍ متوالٍ لسلسلةٍ من الظواهر الكوزمولوجية في إطار الزمان والمكان، وهذه الرغبة الشديدة لأخذ جميع الظواهر بعين الاعتبار، يجعلها في منأى عن الأطر التجريبية ويضفي عليها معنى متعالياً.

ومن المؤكّد أنّ علاقة هذا التصوّر بالقياس الشرطي ليست واضحة المعالم، لذا فهي بحاجةٍ إلى بيانٍ، وفي هذا الصدد نقول إنّ القياس الشرطي متقوّمٌ من أساسه على القضية الشرطية، والصورة الكلّية والمنطقية لهذه القضية كالتالي: لنفترض أنّ «ب» علّةٌ لـ «أ»، ففي هذه الحالة لو كان «أ» موجوداً، فإنّ «ب» لا بدّ وأن يكون موجوداً أيضاً لأنّه علّةٌ له. الذهن في هكذا حكم لا يلتزم جانب الصمت، بل يسعى إلى استكشاف حقيقة «ب» ليحلّل ماهيته

١. المصدر السابق، ص ١٨٦.

في قضيةٍ شرطيةٍ أخرى، وعلى افتراض أنّ وجود «ج» يفسّر وجود «ب»، فيقول مثلاً لو أنّه كان موجوداً، ففي هذه الحالة لا بدّ وأن يكون «ج» موجوداً أيضاً.

الذهن في هذه العملية التحليلية يكون غير مستقرٍّ ويسير بشكلٍ قهقرائي من «أ» نحو «ب»، ومن «ب» نحو «ج»، وهذه المسيرة في الواقع حركةٌ تبدأ انطلاقاً من المشروط نحو شرطه، وهذا الشرط بدوره لا بدّ وأن يكون مشروطاً بأمرٍ آخر؛ وهو يريد من هذه الحركة المتسلسلة الشرطية بلوغ درجةٍ تنتهي معها القضية الشرطية وتبلغ نقطة النهاية، سواءٌ كانت هذه النهاية متحقّقةً عن طريق لحاظ سلسلةٍ من القضايا المشروطة دفعةً واحدةً مع لحاظ القضايا غير المشروطة - باعتبارها العالم الكامل العاري من كلّ شرطٍ - أو كانت بلحاظ شرطٍ غير مشروطٍ ويقع في رأس السلسلة المذكورة.

وعلى هذا الأساس يبحث العقل عن أمرٍ خارجٍ عن نطاق الزمان والمكان، لأنّ الظواهر في منظومة الزمان والمكان لا مجال فيها لتحقّق شرطٍ أوّليٍّ غير مشروطٍ، كما أنّها ليست سلسلةً تعمّ جميع الشروط.

تبنّى إيمانويل كانط فكرة أنّ تصوّر الكوزمولوجيا ناشئ من حدوث أربعة أنماطٍ من التعارض بحيث يشتمل كلّ واحدٍ منها قضيتين جدليتي الطرفين يستحيل رفع التعارض بينهما؛ وقال إنّنا طبقاً لهذه الأفكار الكونية لا نجد غير أربعة أصنافٍ من الأحكام الجدلية للعقل المجرّد، وهي بوصفها جدليةً تؤكّد وجود مبادئ مناقضة لكلّ واحدٍ منها، وذلك بحسب مبادئ العقل الموهمة جدّاً، ولا يمكن لأيّ فنٍّ ميتافيزيقيٍّ مهما بلغت دقّة تفاصيله أن يمنع هذا الشقاق، وإنّما يمنعه هذا الفنّ الذي يلزم الفيلسوف بأن يرجع إلى المصادر الأولى للعقل المجرّد، وهذه المناقضة ليست من نسج الخيال، بل هي متقوّمةٌ أساساً على طبيعة العقل الإنساني؛ ومن ثمّ فلا مناصّ منها ولا نهاية لها، وهي تحتوي على القضايا الأربعة الآتية مع نقائصها:

- **التعارض الأوّل:**

القضية: الكون له بداية ونهاية من حيث الزمان والمكان.

نقيض القضية: الكون غير متناهٍ من حيث الزمان والمكان.

- التعارض الثاني:

القضية: كلّ ما في الكون يتألّف من البسيط

نقيض القضية: لا شيء بسيطٌ في الكون، وإنّما كلّ شيءٍ مركّب.

- التعارض الثالث:

القضية: توجد في الكون عللٌ حاصلةٌ بفعل حرّية الاختيار.

نقيض القضية: لا توجد حرّية اختيارٍ في الكون، فهو بأسره طبيعة.

- التعارض الرابع:

القضية: يوجد كائنٌ ضروريٌ - واجب الوجود - في سلسلة العلل الكونية.

نقيض القضية: لا شيء ضروري -واجب الوجود -في سلسلة العلل الكونية، بل كلّ ما فيها ممكن.

والجدير بالذكر هنا أنّ هذا الفيلسوف الغربي أعار أهميةً كبيرةً للتعارض في مبادئ العقل النظري، ونستشفّ من أسلوبه في طرح الموضوع أنّه يشعر بوجدٍ كبيرٍ من تناوله بالبحث والتحليل، حيث اعتبر هذا الأمر واحداً من أكثر الظواهر العقلية غرابةً بحيث لا نظير له في أي من نشاطات العقل المجرّد، فهو برأيه أمرٌ ظاهرةٌ غريبةٌ في رحاب العقل الإنساني ولا مثيل له في أي استعمالٍ آخر،[1] لذلك قال:

> **وبناءً على ذلك فأنا أرجو القارئ الذي يقرأ هذا الكتاب بروح الناقد، أن يهتمّ بصفةٍ أساسيةٍ بهذه المناقضة، لأنّه يبدو أنّ الطبيعة قد فطرتها في العقل لكي يرتاب في مزاعمه الوهمية ولتجبره على اختيار قدرته بنفسه، وأنا ألتزم بإثبات صحّة كلّ الأدلّة التي أقدّمها هنا كأسانيد ونقيضها، وأن أثبت بذلك يقين متناقضة العقل التي لا مناصّ منها، وإذا كانت هذه الظاهرة الغريبة تدفع القارئ إذاً إلى امتحان الفرض الذي تستنتد إليه من جديدٍ، فإنّه سيجد نفسه ملتزماً بأن يتعمّق معي في البحث عن الأساس الأوّل الذي تُبنى عليه كلّ معرفة العقل المجرّد.[2]**

---

١. المصدر السابق، ص ١٨٨.

٢. المصدر السابق، هامش الصفحة ١٨٩.

الحقيقة أنّ كانط اعتبر تعارض العقل النظري نطاقاً يتمّ فيه إماطة اللثام عن النشاط العقلي، ومن ثمّ بادر إلى بيان أوهام الطبيعة الجدلية وأخطائها، حيث صنّف التعارضات الأربعة المذكورة في قسمين أساسيين حينما اعتبر التعارضين الأوّل والثاني رياضيين، بينما اعتبر التعارضين الثالث والرابع ديناميكيين، فقد قال إنّ التعارضات الرياضية عادةً ما تنشأ من نسبة الحقائق الكونية إلى عالم الذاتيات - النومينات - باعتبار أنّ الزمان والمكان صورتان مجرّدتان للحسّ وأنّهما من خصائص الذهن. وعلى هذا الأساس اعتبر القضية ونقيضها في التعارضين الأوّل والثاني ليسا صائبين، وقال إنّ عدم صوابهما ناشئٌ برأيه من كون المفهوم الموجود في أصل قضاياهما متناقضاً من أساسه؛ وهذا المفهوم المتناقض بالذات هو ذات الظاهر الذي يعتبر أمراً ذاتياً متقوّماً بنفسه.

وأمّا التعارضان الثالث والرابع، أي مسألة التعارضات الديناميكية في فلسفة كانط، فيرتفعان حسب استنتاجه كما يلي: القضية ونقيضها صحيحان، ولكن شريطة أن لا نعتبر الظواهر والذاتيات كقضايا متنافرة لا تجتمع مع بعضها. وبتعبيرٍ آخر فإنّ كانط اعتبر التعارضين الأوّل والثاني ناشئين من غفلتنا عن كون المفهوم الفينوميني متناقضاً بذاته من حيث اعتباره أمراً ذاتياً، وهذا يعني أنّنا وقعنا في التعارضين الثالث والرابع جرّاء اعتقادنا بعدم إمكانية الجمع بين الفينومينات والنومينات باعتبارين مختلفين، بحيث اعتبرناهما متعارضين. ومن جملة ما قاله في هذا الصدد:

بطلان الفرض الأوّل في الجنس الأوّل من المناقضات (في المناقضتين الرياضيتين) يرجع إلى أنّنا نتمثّل بتصوّر ما النقض (الظاهرة بوصفها شيئاً في ذاته) اتّفاقاً، كما أنّ بطلان الغرض في الجنس الثاني من المناقضات - الصنف الديناميكي منها - يرجع إلى أنّنا نتمثّل الاتّفاق نقضاً؛ وبناءً على ذلك فإن كانت القضيّتان المتقابلتان كاذبتين معاً في الحالة الأولى، فمن الممكن في الحالة الثانية أن تكونا صادقتين معاً نظراً إلى أنّ التناقض هنا نتيجة الوهم فقط.[1]

---

١. المصدر السابق، ص ١٩٢.

بناءً على ما ذكر نقول: رغم عجزنا من إثبات أي حكمٍ سلبيٍّ أو إيجابيٍّ حول بداية الزمان أو عدم بداية الكون وضيق نطاق المكان أو عدم ضيقه، وكذلك مع عدم قدرتنا على إثبات قابلية أو عدم قابلية انقسام الكون إلى أجزاءٍ بسيطةٍ وفق التعارضين الأوّل والثاني حسب مبادئ كانط الفلسفية، لكنّنا في التعارضين الثالث والرابع تمكّنا من إثبات شقّي القضيّة، أي أنّنا أثبتنا صحّة وجود عللٍ حرّةٍ - مختارة - وكذلك أثبتنا عدم وجود حرّيةٍ علّيةٍ - حرّية اختيارٍ - بحيث يكون الوجود بأسره عبارةً عن طبيعةٍ. إضافةً إلى ذلك فقد أثبتنا صواب القضية القائلة بوجود علّةٍ ضروريةٍ - واجبة الوجود - في سلسلة العلل الكونية، وكذلك توصّلنا إلى نتيجةٍ فحواها صواب قضية عدم وجود أي أمرٍ ضروري - واجب الوجود - في هذه السلسلة، وإنّما كلّ شيءٍ فيها ممكنٌ. ومما قاله إيمانويل كانط في هذا المضمار:

إنّ الترابط الرياضي حقّاً يفرض - مقدّماً وبالضرورة - المجانسة بين الموضوعات التي يربطها (في تصوّر العِظَم) بينما الترابط الديناميكي لا يستلزم هذه المجانسة في أي شيءٍ، وفيما يخصّ بعِظَم الشيء الممتدّ ينبغي أن تكون جميع أجزائه متجانسةً فيما بينها ومع الكلّ؛ وعلى العكس، فقد توجد بلا شكٍّ المجانسة أيضاً في ارتباط العلّة والمعلول، ولكنّها ليست ضروريةً هنا، وعلى الأقلّ فتصوّر العلّية - الذي يضع بواسطته شيءٌ ما شيئاً آخر مختلفاً تماماً عنه - لا يستلزم هذه الضرورة أيضاً.

وإذا كنّا ننظر إلى موضوعات العالم المحسوس بوصفها أشياء في ذاتها، وإلى قوانين الطبيعة المذكورة عالياً بوصفها قوانين الأشياء في ذاتها، فلا مفرّ هنا من التناقض؛ وكذلك إذا كنّا نتمثّل الذات التي تتّصف بالحرّية كما نتمثّل الموضوعات الأخرى كمجرّد ظاهرةٍ، فلا مفرّ هنا أيضاً من التناقض لأنّنا نستطيع عندئذٍ أن نثبت وننفي في الوقت نفسه وبالتدقيق نفس الشيء، عن نفس الموضوع وبنفس المعنى، ولكن إذا كنّا ننسب ضرورة الطبيعة إلى الظواهر والحرّية إلى الأشياء في ذاتها، فلا تناقض هنا، سواءً سلّمنا بهذين النوعين من العلّية أو وفّقنا بينهما مهما كان من العسير أو حتّى من المستحيل أن نجعل هذا النوع الأخير من العلّية مفهوماً؛ إذ في الظواهر يكون المعلول عبارةً عن حدوث شيءٍ ما في الزمان، ويجب أن يسبق المعلول تعيّن

علّية علّته - تعيّن حالةٍ من حالات هذه العلّة - بحسب القانون الكلّي للطبيعة، وبذلك تتّبع الحادثة علّتها بحسب قانونٍ ثابتٍ.[١]

والجدير بالذكر هنا أنّ كانط أوعز واجب الوجود إلى عالم الذوات - النومينات - والضرورة الطبيعية، وقال إنّ ممكن الوجود بكلّ أصنافه يعتبر جزءاً من عالم الظواهر - الفينومينات - وبادر إلى رفع التعارض من خلال افتراض اعتبارين مختلفين بين قضيتين متعارضتين في ظاهرهما. وهنا إضافةً إلى قيامه بحلّ المشكلة في التعارضين الثالث والرابع عن طريق التمسّك بمبدأ عدم اتّحاد الذات مع الظاهر وحدةً وجوديةً، فقد تمكّن من تمهيد الأرضية للإيمان بفكرة كون الإنسان حرّاً مخيّراً باعتبار أنّ الحرّية والاختيار يُدرجان ضمن الأمور الملازمة لكلّ فعلٍ أخلاقي.

يا ترى هل أنّ الإنسان حرٌّ - مختار - أو أنّه مجبورٌ جبراً طبيعياً؟ أجاب كانط عن هذا السؤال قائلاً إنّ الإنسان بحدّ ذاته يُعتبر حرّاً، ومن حيث وجوده الظاهري فهو مجبورٌ، فالفعل الاختياري ناشئٌ من تأثير مبدأٍ متعلّقٍ بعالم الذوات لكنّه موجودٌ في عالم الظواهر، ورغم أنّ فعلاً كهذا يعتبر اختيارياً باعتبار منشئه، لكنّه من حيث حدوثه في مكانه الذي هو عالم الظواهر والطبيعة، يعتبر أمراً طبيعياً ومحكوماً لقوانين الطبيعة؛ وفيما يلي نصّ كلام كانط:

وإنّ ما أعرضه هنا هو مجرّد مثلٍ الغاية منه تحديد الأفكار، وهو لا يدخل بالضرورة ضمن سؤالنا الذي يجب أن نضع له حلاً بواسطة التصوّرات فقط وبطريقةٍ مستقلّةٍ تماماً عن الخصائص التي نجدها في العالم الواقعي.

وأستطيع أن أقول الآن بلا تناقضٍ إنّ كلّ أفعال الكائنات العاقلة تخضع لضرورة الطبيعة بوصفها ظواهر موجودةٍ في تجربةٍ ما؛ إنّما نفس هذه الأفعال هي بالنسبة إلى الكائن العاقل وبالنسبة إلى الملكة التي تفعل بمقتضى العقل المجرّد أفعالاً حرّة، فما هو حقّاً الشرط الذي تستلزمه ضرورة الطبيعة؟ لا شيء أكثر من قابلية كلّ حادثةٍ في

---

١. المصدر السابق.

العالم المحسوس بأن تتعيّن بقوانين ثابتة، ومن ثمّ أن تتعيّن العلّية في الظواهر علماً بأنّ الشيء في ذاته - وهو أساسها - يظلّ مجهولاً، وكذلك فعل العلّية.

ولكنّي أقول: إنّ القانون الطبيعي قائمٌ سواءً كان الكائن العاقل علّةً بعقله للمعلومات في العالم المحسوس إذاً بالحرّية، وسواءً كانت هذه المعلولات لا تتعيّن بمبادئه العقلية، إذ في الحالة الأولى يخضع الفعل لقواعد العقل ويكون المعلول الظاهري مطابقاً دائماً لقوانين ثابتة؛ وفي الحالة الثانية يتبع الفعل الذي لا يخضع لمبادئ العقل القوانين التجريبية التي تفرضها عليه القوّة الحسّاسة، وفي الحالتين يكون الترابط بين المعلولات خاضعاً لقوانين ثابتة؛ ولسنا في حاجةٍ إلى معرفة أكثر من ذلك لتفسير ضرورة الطبيعية، بل ليس في مقدورنا أن نعرف أكثر من ذلك.

وعلى كلّ حالٍ فالعقل في الحالة الأولى هو الموجب لقوانين الطبيعة هذه، وبذلك فهو عقلٌ حرٌّ؛ أمّا في الحالة الثانية فالمعلولات تتبع ببساطةٍ القوانين الطبيعية التي تمليها القوّة الحسّاسة لأنّه ليس للعقل أي تأثيرٍ عليها، وغير ذلك فالعقل لهذا السبب لا يتعيّن بالقوّة الحسّاسة - وهذا محال - فالعقل حرٌّ في هذه الحالة أيضاً. وبناءً على ذلك فالحرّية لا تقف حجر عثرةٍ أمام القانون الطبيعي للظواهر والذي لا يعوق من جانبه الحرّية في الاستعمال العملي للعقل، هذا العقل الذي يرتبط بالأشياء في ذاتها بوصفها مبادئ معيّنة؛ ومن هنا نكون قد نجحنا إذاً في إنقاذ الحرّية العملية، نعني بها تلك الحرّية التي تكون فيها علّية العقل خاضعةً لمبادئ التعيّن الموضوعي، ومن غير أن تتعارض مع ضرورة الطبيعة بالنسبة إلى نفس هذه المعلولات بوصفها ظواهر.

ومن الممكن أن يكون في هذا أيضاً ما يساعد الناس على فهم ما أردنا أن نقوله عن الحرّية المتعالية وعن اتّفاقها مع ضرورة الطبيعية بوصفها في نفس الموضوع لكن لا من جهةٍ واحدةٍ، وبالتالي يجب أن نقول حقّاً إنّ كلّ بدايةٍ لفعل الكائن بموجب العلل الموضوعية وبالنسبة إلى هذه المبادئ المعيّنة، هي دائماً أبداً بدايةٌ أولى مع أنّ هذا الفعل نفسه ليس في سلسلة الظواهر إلّا بداية متتالية، وينبغي أن يكون مسبوقاً بحالةٍ خاصّةٍ للعلّة من حيث إنّه وهو نفسه متعيّنٌ أيضاً بعلّةٍ سابقةٍ قريبةٍ؛ وعلى هذا النحو يمكننا أن نتصوّر - من غير أن نناقض علل الطبيعة - أنّ في الكائنات العاقلة أو في

الكائنات على العموم من حيث إنّ العلّية تتعيّن فيها بوصفها أشياء في ذاتها، ملكةٌ تجعلها قادرةً بنفسها على إحداث سلسلةٍ من الحالات.

حقّاً إنّ نسبة الفعل إلى المبادئ العقلية الموضوعيّة ليست نسبةً زمنيةً، لأنّ هذه المبادئ المعيّنة التي تتعيّن بها العلّية لا تتقدّم هنا الفعل بالزمان، ذاك لأنّها لا تمثّل علاقة موضوعات الحسّ بالعلل الظاهرية التي تلحق بها، بل تمثّل العلل المعيّنة بوصفها أشياء في ذاتها لا تخضع لشروط الزمان. وهكذا فمن الممكن أن ننظر إلى الفعل بالنسبة إلى العلّية العقلية بوصفه بدايةً أولى وأن ننظر إليه في الوقت نفسه بوصفه بدايةً متتاليةً، وذلك بالنسبة إلى سلسلة الظواهر، أو أن ننظر بلا تناقض إلى الفعل بوصفه فعلاً حرّاً من وجهة النظر الأولى، وبوصفه فعلاً خاضعاً لضرورة الطبيعة من وجهة النظر الثانية بما أنّه مجرّد ظاهرة.[1]

وبادر إلى رفع التعارض الرابع بنفس الأسلوب البسيط الذي رفع على أساسه التعارض الثالث، حيث أكّد على وجود اختلافٍ بين العلّة في الظاهرة وعلّة الظواهر، حيث قال:

أمّا عن المناقضة الرابعة، فنحن نحلّها بنفس الطريقة التي اتّبعناها في حلّ الثالثة، لأنّه إذا وضّحنا الفرق بين العلّة في الظاهرة وعلّة الظواهر من حيث إنّه يمكن أن نتصورها كشيءٍ في ذاته، فالقضيتان قائمتان معاً، ونعني بذلك أنّه لا وجود في العالم المحسوس لعلّةٍ - بحسب نفس قوانين العلّية - ضروريةٍ على الإطلاق، وأنّ العالم من جهةٍ أخرى مرتبطٌ بكائنٍ ضروري كعلّةٍ له - ولكنّها علّةٌ من جنسٍ مختلفٍ وبحسب قانونٍ آخر - حقّاً إنّ عدم الاتّفاق بين هاتين القضيتين يقوم فقط على سوء فهمٍ منّا حين نطبّق على الأشياء في ذاتها ما يصدق فقط على الظواهر وحدها؛ وعلى العموم حين نخلط هذين الشيئين في تصوّرٍ واحدٍ.[2]

---

١. المصدر السابق، ص ١٩٥ -١٩٦.

٢. المصدر السابق، ص ١٩٦.

مثاليّة العقل المجرّد

على أساس مثاليّة العقل المجرّد فالإنسان يتصوّر كائناً يعتبره أكثر الكائنات حقيقةً وكمالاً، وهذا التصوّر يُعتبر أساساً لإمكان سائر الكائنات وواقعيتها، وهو في الحقيقة تصوّر الله سبحانه وتعالى، حيث يحصل إثر النشاطات العقلية المطلقة على الديناميكية الحاكمة على القياس الانفصالي. في هذا القياس يتمّ بيان كبرى إحدى القضايا المنفصلة بصورةٍ كلّيةٍ، كما لو قلنا إنّ العامل المجهول هو كذا أو هذا أو ذاك؛ وبإمكاننا توضيح علاقة التصوّر المذكور مع هذا القياس وبيان معالم هذا الصنف من القضايا، كما يلي: لو أخذنا بعين الاعتبار كلّ كائنٍ له نصيبٌ من عالم الحقيقة والواقع، يمكننا اعتبار نصيبه من الكمال بأنّه سلسلةٌ من المحمولات الإيجابية يكون كلّ أمرٍ مضادٍّ لها ومتنافٍ معها، ثابتاً لذلك الكائن أو منفياً عنه وقد أسندت إليه تلك المحمولات. وهنا لو أخذنا بعين الاعتبار دائرة عالم الإمكان بأسرها، لوجدنا نصفها مكوّناً من سلسلة إيجابياتٍ تتضمّن محمولات ثنائية متضادّة مع بعضها؛ والكائن الذي يتضمّن هذه الكمالات هو أكمل الكائنات وأتمّها على الإطلاق، والحقيقة هذا هو التصوّر المثالي للعقل المجرّد حول الكائن الذي لا نقص فيه ولا خلل؛ ولكنّ هذا المعنى هو نفس الأمر الذي يُعدّ أساساً لقياسٍ انفصالي، إذ حينما ننسب نصيباً من الوجود إلى شيءٍ ما فكأنّما حملنا عليه جزءاً من الحقيقة وسلبنا منه الجانب المتضادّ فيه، وهذا الفعل يشابه ما قمنا به على صعيد القضايا الانفصاليّة التي تتجلّى صورتها الكلّية في القضية بهذا الشكل أو ذاك. إنّ وظيفة العقل في القياسات الانفصالية من حيث صورتها تعتبر متّحدةً مع العمل الذي يخلق تصوّراً للحقيقة كلّها، لأنّ كلّ حقيقةٍ تعدّ سلسلةً تضمّ في طيّاتها جانباً إثباتيّاً لجميع المحمولات المتضادّة مع بعضها بشكلٍ ثنائي.[١]

وبعد أن وضّح كانط كيفيّة ظهور التصوّر المثالي للعقل المجرّد باعتباره تصوّراً لسلسلةٍ من القضايا الممكنة يضفي التعيّن على جميع المفاهيم، اعتبره تصوّراً لله تعالى حسب

---

١. المصدر السابق، هامش الصفحة ١٧٧.

المبادئ الفلسفية السائدة في منظومة الفكر الفلسفي لكلٍّ من وولف ولايبنتز؛ وعلى هذا الأساس بادر إلى البحث والتحليل حول أدلّة وجوده عزّ وجلّ والتي اعتبرها ثلاثةً فقط، وهي الدليل الوجودي والدليل الكوزمولوجي والدليل اللاهوتي - الثيولوجي - حيث استدلّ على أنّ الدليلين الثاني والثالث عائدان في أساسهما إلى الدليل الأوّل، وهذا الدليل بدوره لا يثبت المدّعى؛ لذلك قال إنّ أسلافه الفلاسفة حينما أقاموا هذا الدليل قد وقعوا في خطأ لكونهم أرادوا إثبات وجود المفهوم التامّ الكامل للوجود باعتبار أنّه أتمّ وأكمل المفاهيم، وهذا الأمر ليس صائباً لكون الوجود ليس محمولاً وبالتالي فإنّ سلبه من المفهوم الكامل للوجود هو من سنخ سلب شيءٍ من ذلك المفهوم.

بناءً على ما ذُكر، فقد حصلت نتيجةٌ مغايرةٌ لما أراده أصحاب الدليل الوجودي، فقد قصدوا من إثبات المفهوم التامّ والكامل للوجود، إثبات وجود الله تبارك شأنه بواسطة قضيةٍ تحليليةٍ؛ لكنّ إثبات وجوده تعالى بهذا الاستدلال غير ممكنٍ وبالتالي لا محيص من أن يكون مفهوماً تركيبياً. وأمّا إثبات وجود الله عن طريق قضيةٍ تركيبيةٍ لاحقةٍ للتجربة فهو أيضاً غير ممكنٍ لكون التجربة الحسّية ليس من شأنها إثبات وجوده، وعلى هذا الأساس فالضرورة تقتضي إقامة قضيةٍ تركيبيةٍ سابقةٍ للتجربة، لذلك فإنّ غاية كلام كانط هي اعتبار القضايا التركيبية السابقة للتجربة غير متحقّقةٍ إلّا في عالم الظواهر - الفينومينا - إذ إنّ مقولات الحسّ والإدراك لا يمكن أن تطلق على تلك الأمور الخارجة عن نطاق الزمان والمكان.

الميتافيزيقا قابليّةٌ طبيعيّةٌ وعلمٌ

لاحظنا في المباحث الآنفة أنّ تصوّرات العقل البحت لا تنطبق على المفاهيم المدّعاة في عالم الذوات - النومينا - وثبت لنا أنّ ثمرة المساعي العقلية في صياغة هذه المفاهيم تقود إلى الوهم والجدل، ومن هذا المنطلق فالسؤال التالي يطرح نفسه: ما هي فائدة التصوّرات العقلية؟ أي ما هي الوظيفة المعرفية لها؟

إيمانويل كانط لا يعتبر تصوّرات العقل المجرّد عبثيةً وعاريةً من كلّ فائدة، وإنّما أكّد على دورها المعرفيِّ الهام، وعلى أساس هذا الرأي فالميتافيزيقا تُعدّ ضروريةً ولا بدّ من وجودها لكونها تحقّق أغراضاً وغاياتٍ حكيمةً؛ والموضوع المهم الذي طرحه للبحث والتحليل لبيان فوائد التصوّرات العقلية المجرّدة ومختلف جوانبها الإيجابية، هو كيفية تسخيرها لتحقيق فوائد تنظيمية، لذلك اعتبرها ليست تركيبيّةً وإنّما تنظيميّةٌ، أي لا يجوز لنا ادّعاء كونها أساساً مقوّماً لتلك القضايا الخارجة عن نطاق التجربة؛ ولكن لا محيص لنا من القول بأنّها يمكن أن تعتمد في التجربة لإضفاء كمالٍ ووحدةٍ على المفاهيم المجرّدة وإيجاد تنسيقٍ فيما بينها.

هذه التصوّرات من خلال تغلغلها في الجانب المطلق من التجربة، فهي تساعد على انتشالها من تشرذمها وتشتّتها؛ ومن جملة ما قاله كانط في هذا المضمار:

إنّ الأفكار المتعالية تعبّر إذاً عن مصير العقل المجرّد، ونعني بذلك أن يكون العقل مبدأ الوحدة التنظيمية لاستعمال الذهن؛ أمّا إذا نظرنا إلى وحدة هذا النمط من المعرفة بوصفها ملازمةً لموضوع المعرفة، وإذا اتّخذناها كوحدةٍ مقوّمةٍ له، في حين أنّها ليست إلّا وحدة منظّمة له؛ وإذا تخيّلنا أنّنا نستطيع بواسطة هذه الأفكار أن نتجاوز بالمعرفة حدود كلّ تجربةٍ ممكنةٍ وبالتالي أن نتجاوز على نحوٍ عالٍ، بينما لا يفيد العقل إلّا في جعل التجربة في ذاتها قريبةً بقدر الإمكان من اكتمالها، أي أنّه لا يضع أي حدٍّ للمتوالية إلّا إذا كان هذا الحدّ ينتمي إلى التجربة نفسها، نقول: إذا كان ذلك كذلك، فإنّنا نخطئ في الحكم على المصير الخاصّ بعقلنا وبمبادئه، ويظهر هنا الجدل الذي يخلّ أحياناً بالاستعمال التجريبي للعقل، وأحياناً أخرى يدفع العقل إلى مناقضة نفسه.[١]

ولأجل التعرّف بشكلٍ أفضل على الفائدة التنظيميّة للتصوّرات الذهنيّة، بإمكاننا ملاحظة المثال السابق الذي ذكرناه في المباحث الآنفة حول رؤية العين لخطوطٍ متوازيةٍ ممتدّةٍ إلى مسافةٍ بعيدةٍ والتي توجد لدينا تصوّراً بأنّها تتّصل مع بعضها في نقطةٍ نائيةٍ.

---

١. المصدر السابق، ص ٢٠٠ ؛ ٢٠١.

لا شكّ في أنّ التجربة ليس من شأنها بتاتاً منحنا أيّة معرفةٍ متعيّنةٍ حول عالم الذوات - النومينات - لذا لو بقينا نحن فقط إلى جانب التجربة والصور المجرّدة الموجودة لدينا مسبقاً - أي المقولات الذهنية القبلية - ففي هذه الحالة سوف نعجز عن إدراك أي حدٍّ من حدود عالم الظواهر - الفينومينا - وبالتالي لا يبقى أي مجالٍ للإقرار بوجود الذوات، لذا هناك خشيةٌ من أن ينشأ لدى البعض تصوّرٌ بكون التجربة تعني الذات بعينها.[١] والجدير بالذكر هنا أنّ تصوّراتنا هذه تصوننا من أمرين محفوفين بمخاطر الانحراف الفكري، أحدهما الانغماس إلى أقصى حدٍّ في عالم الظواهر بحيث لا نرى في الوجود سواه، والآخر هو الضياع في غياهب الأفكار الغامضة التي لا نحقّق من ورائها أيّة نتائج ولا نتوصّل من خلالها إلى أيّة نقطةٍ مقصودةٍ عبر اعتمادنا على التجربة فقط بحيث ننتقل بشكلٍ متوالٍ من أحد الأمور المشروطة إلى أمرٍ مشروطٍ آخر دون أن نصل إلى غايةٍ نهائيةٍ يكون عقلنا مأوى لها. ووضّح كانط هذه الحالة كما يلي:

حقّاً نحن لا نستطيع أن نعطي تصوّراً معيّناً لما يمكن أن تكون عليه الأشياء في ذاتها خارجاً عن كلّ تجربةٍ ممكنةٍ، ومع ذلك فلسنا أحراراً إلى الحدّ الذي يسمح لنا بالامتناع تماماً عن البحث عنها، لأنّ العقل لا يرضى أبداً بالتجربة رضاءً تامّاً؛ إنّ التجربة ترجئ الجواب عن أسئلتنا، وإذا ما أفادتنا بالإجابة الكاملة فإنّها تخدعنا دائماً كما تبيّن لنا في جدل العقل المجرّد الذي يستمدّ من هنا حقّاً أساسه الذاتي المتين.

نقول من هو الذي في استطاعته أن يبلغ الشعور الواعي بالذات فيما يختصّ بطبيعة النفس وأن يقتنع في الوقت نفسه بأنّ ظواهرها لا يمكن تفسيرها بالمذهب المادّي من غير أن يتساءل ما هي النفس بالمعنى الصحيح؟ وهل نكتفي هنا لتصوّرها بأيّ تصوّرٍ من التجربة من غير أن نسلّم على الأقلّ بتصوّر العقل للنفس - تصوّر كائنٍ مادّيٍّ بسيطٍ - علماً بأنّه لا يمكننا أبداً إثبات حقيقته الموضوعية؛ ومن هو الذي يَقنع ويَرضى بالمعرفة التجريبيّة وحدها في الإجابة عن الأسئلة الكونية الخاصّة بالمدّة وبعظم العالم، بالحرّية أو بالضرورة الطبيعية؟ إذ مهما كانت الوسيلة التي نتّبعها فإنّ هناك

---

١. المصدر السابق، ص ٢٠٢.

سؤالاً جديداً يتولّد دائماً من كلّ إجابةٍ مطابقةٍ لقوانين التجربة الأساسية، وهذا السؤال يستلزم بدوره إجابةً عنه مما يبيّن لنا بوضوحٍ أنّ كلّ نوعٍ من التفسير الطبيعي لا يُرضي العقل.

وأخيراً من هو ذا الذي لا يرى أنّه من المستحيل أن نكتفي في تفسير كلّ ما يمكن أن نتصوّره ونسلّم به بحسب مبادئ التجربة بتفسير عدم ضروريته فقط وارتباط بعضه ببعضٍ بصورةٍ دائمةٍ ولا يجد نفسه مدفوعاً بقوّةٍ إلى طلب الأمن والرضا خارجاً عن نطاق كلّ التصوّرات التي يمكن أن تبرّرها التجربة وذلك في تصوّر الكائن الذي لا يمكن أن ندرك فكرته في ذاته ولا يمكن رفضها حقّاً لأنّها فكرةُ الكائن المعقول فحسب، وبدونها لن يكون العقل راضياً أبداً على الرغم من أنّنا نحذّر العقل من أن يضلّ في الأفكار العالية؟[١]

ولأجل بيان فائدة التصوّرات وجوانبها الإيجابية، استخدم إيمانويل كانط مفهوم «حدود» وأكّد على أنّ مهمّة التصوّر هو تعيين حدود العقل المجرّد، وعلى هذا الأساس ذهب إلى القول بوجود اختلافٍ بين مفهومي «تعيّن» و «حدود» باعتبار أنّ التعيّن عبارةٌ عن أمرٍ يُراد منه سلب شيءٍ، فهو يحكي عن عدم تناهي كمّيةٍ معيّنةٍ ويشعر بأمرٍ غير الأمر المحدود، لذا فهو مختلفٌ عنه ولكنّه ليس محيطاً به؛ وعلى هذا الأساس قال:

إنّ نهاية الكائنات الممتدّة تفرض دائماً مكاناً خارجاً عن المحلّ المتعيّن ويكون حاوياً له، أمّا الحدود ليست في حاجةٍ إلى هذا المكان أبداً بوصفها سوالب لها كمٌّ وليست لها جملةٌ مطلقةٌ؛ لكنّ العقل يرى في الأشياء ذاتها وبطريقةٍ ما، مكاناً محيطاً بها مع أنّه لا يمكن أن تكون عنده تصوّراتٌ معيّنةٌ عنها ولأنّه محدودٌ بالظواهر فقط.[٢]

الجدير بالذكر هنا هو وجود أمرٍ إثباتيٍّ في جميع الحدود، فالسطح على سبيل المثال يُعتبر حدّاً للفضاء الجسماني، وكأنّه في حدّ ذاته يُعتبر فضاءً أيضاً؛ لذلك قال كانط بأنّ الأفكار المتعالية لـمّا كانت تُلزمنا بالوصول إلى هذه الحدود، بل وتقودنا على نحوٍ ما إلى نقطة التماسّ بين المكان الممتلئ في التجربة والمكان الخالي الذي لا يمكن أن نعرف عنه

---

١. المصدر السابق، ص ٢٠٣.

٢. المصدر السابق، ص ٢٠٤.

شيئاً في الذوات - النومينا - فإنّنا قادرون أيضاً على تعيين نهايات العقل المجرّد، حيث يوجد شيءٌ وضعيٌّ في كلّ هذه النهايات، كالسطح مثلاً، فهو نهاية المكان الجسمي، ومع ذلك فهو مكانٌ أيضاً، والخطّ مكانٌ وهو نهاية السطح، والنقطة هي نهاية الخطّ، وغير ذلك فهي محلٌّ في المكان؛ مع أنّ الحدود لا تحتوي إلّا على السوالب، ولا تكفي الحدود التي أشرنا إليها في الفقرتين المذكورتين، لأنّنا قد وجدنا أنّ وراءها شيئاً أيضاً على الرغم من أنّنا لا نلتزم أبداً بمعرفة ما هو هذا الشيء في ذاته، والسؤال الذي نطرحه هنا كما يلي: ما هو دور العقل في هذه الرابطة التي تربط ما نعرفه بما لا نعرفه، أو ما نعرفه بما لا نستطيع معرفته أبداً؟ فهذه الرابطة تربط الفعل المعلوم بعنصرٍ لا معلوم تماماً وستظلّ هكذا دائماً؛ وإذا كان لا يمكن أبداً معرفة هذا اللامعلوم بصورةٍ أوضح - ولا وجه للأمل في ذلك - فإنّه يجب على الأقلّ أن يكون في استطاعتنا أن نعيّن تصوّر هذه الرابطه وأن نبيّنه بوضوحٍ.[١]

خلاصة كلام كانط أنّ التصوّر له القابلية على تعيين حدود العقل، وكذلك يُتيح لنا مجانسة بعض المفاهيم الميتافيزيقية مثل النفس والكون والله تعالى، مع عالم الحسّ والتجربة، حيث نعتبر هذه الأمور على أساسه متعيّنةً؛ وهذه المجانسة تحدث دون الحاجة إلى تعيين كُنه الذوات - النومينا - في عالم الميتافيزيقا. ومن هذا المنطلق طرح مفهوماً هامّاً ودقيقاً للغاية يتمحور حول تلك العلاقة بين عالم العقل المجهول وعالم التجربة الظاهر، حيث قال إنّنا نعتمد على تصوّرات العقل المجرّد بنحوٍ خاصٍّ لأجل إيجاد ارتباطٍ بين عالمي الذوات والظواهر.

من المؤكّد أنّنا بحاجةٍ إلى إقامة علاقةٍ بين عالم الحسّ والظواهر - الفينومينا - وعالم العقل والذوات - النومينا - لذا فيما لو لم نفترض وجود هكذا علاقة، سوف يصبح عالم الظواهر - كما ذكرنا آنفاً - سلسلةً غير منتظمةٍ ولا منسجمة ولا موحّدة؛ ومن هذا المنطلق لا بدّ لنا من إيجاد ارتباطٍ بين هذين العالمين دون أن نتجاوز الحدود الثابتة أو أن نلج في عالم الذوات المعقولة. يريد كانط من هذه الأطروحة أن يصوّر الإنسان وكأنّه واقفٌ بين

---

١. المصدر السابق، ص ٢٠٧.

فضائين أحدهما منيرٌ والآخر مظلمٌ، وبطبيعة الحال يكون عاجزاً بالكامل عن رؤية أي أمرٍ في ذلك الجانب المظلم، لكنّه يرى الأمور في الجانب المنير بشكلٍ يضطرّ معه لافتراض وجود أمورٍ في الظلام ترتبط مع تلك الأمور الموجودة في النور؛ وهذه الرابطة في الحقيقة هي التي أسفرت عن حدوث ذلك الوضع؛ وهنا حتّى وإن اضطرّ إلى افتراض وجوداتٍ في الجانب المظلم - الخفي - لأجل أن ينسب إليها تأثيراً وتدبيراً لما هو موجود في الجانب المنير - الظاهر - لكنّه مع ذلك يبقى عاجزاً عن رؤية أي شيءٍ في الظلام فيتصوّر ذلك التأثير والتدبير اعتماداً على التشبيه وعلى أساس العلاقة الموجودة بين الأمور الكامنة في الجانب المنير، وهذا يعني عدم معرفته بحقيقة التأثير والتدبير بالنسبة إلى الأمور التي يجهلها، وكذلك ينمّ عن جهله بكيفية حدوثها.

وقد أكّد كانط على أنّنا عاجزون عن تصوّر عالم الظواهر دون تصوّر عالم الذوات، حيث قال يجب أن نتصوّر كائناً غير مادّيٍّ وعالماً معقولاً وكائناً أسما وأعلا من كلّ الكائنات - مجرّد نومينا - لأنّ العقل لا يجد كماله ورضاه إلّا في هذه الكائنات بوصفها أشياءً في ذاتها ولا أمل له في أن يحقّقها لنفسه باشتقاق الظواهر من مبادئها، إذ إنّ هذه الظواهر ترتبط حقّاً بشيءٍ ما يختلف عنها بالكامل - أي غير متجانسٍ معها تماماً - لأنّ الظواهر تفرض دائماً وجود الشيء في ذاته، وبالتالي تعلن عن وجوده سواءً استطعنا أن نعرفه بطريقةٍ أدقّ أو لم نستطع.[١] وأضاف بأنّنا غير قادرين على تشبيه ذلك الكائن الماورائي بما لدينا من ميزاتٍ، ولو فعلنا ذلك سوف نقع في فخّ التشبيه ومن ثمّ نكون عرضةً لنقد أتباع ديفيد هيوم، ولكن مع ذلك يمكننا القول بأنّ العالم هكذا، إذ لا بدّ من وجود كائنٍ ميتافيزيقيٍّ أوجد النظم والمعقوليّة في عالم الظواهر، فنحن نقف داخل هذه الحدود إذا جعلنا حكمنا مقصوراً على العلاقة التي يمكن أن تقوم بين العالم والكائن الذي يكون تصوّره خارجاً عن نطاق كلّ معرفةٍ لنا القدرة على تحصيلها في هذا العالم، لأنّنا عندئذٍ لا ننسب إلى الكائن الأسما بالتحديد أيّة خاصّيةٍ معيّنةٍ من الخصائص التي نفكّر بها في

---

١. المصدر السابق، ص ٢١٢.

موضوعات التجربة، وهكذا فنحن نتفادى الوقوع في مذهب التشبيه الدوغماتي ولا نسمح لأنفسنا إلّا بالتشبيه الرمزي الذي يتعلّق بطريقة الكلام لا بالموضوع نفسه، إذ ننسب هذه الخصائص إلى هذا الكائن من حيث علاقته بالعالم؛ وفي هذا السياق قال موضّحاً:

وعندما أقول: إنّنا نكون مضطرّين إلى اعتبار العالم كما لو كان من عمل ذهنٍ وإرادةٍ ساميين، فكأنّما أقول في الواقع: لـمّا كانت الساعة أو السفينة أو الفرقة العسكريّة تنسب إلى الساعاتي أو المهندس أو القائد، فكذلك ينسب العالم المحسوس - أو كلّ ما يكون أساساً لمجموع الظواهر - إلى المجهول الذي لا أدركه حقّاً من جهةٍ ما هو في ذاته، إنمّا أنا على الأقلّ أدركه من جهةِ ما هو بالنسبة إلـيّ، أي بالنسبة إلى العالم الذي أنا جزءٌ منه.[1]

كما اعتبر هذا النمط المعرفي بأنّه من سنخ المعرفة بالنظير - التشبيه - حيث يتحقّق على ضوء نوعين من الارتباط، أحدهما ارتباطٌ بين عالم الظواهر، وهو في الحقيقة معروفٌ في كلا جانبيه لدينا؛ والآخر ارتباطٌ بين الذوات المعقولة وعالم الظواهر، حيث تكون إحدى جهتيه معلومةً لنا بينما الجهة الأخرى مجهولةٌ بالكامل ولا نعرف عنها أي شيءٍ؛ لذلك قال:

إنّ المعرفة التي من هذا الجنس هي المعرفة بالنظير، وهذه الكلمة لا تدلّ - كما يفهم منها عادةً - على تشابهٍ غير تامٍّ بين شيئين، بل هي تدلّ على التشابه الكامل بين علاقتين لشيئين متباينين تماماً.[2]

ثمّ بادر إلى توضيح هذا الكلام عن طريق الاستدلال بمثالٍ ذكره في الهامش، حيث قال: وهكذا يوجد تناظرٌ بين العلاقة القانونيّة في الأفعال الإنسانية والعلاقة الميكانيكيّة في القوى المحرّكة، ولا يمكن أن أفعل شيئاً ضدّ مصلحة الغير من غير أن أمنح غيري الحقّ بأن يفعل نفس الشيء ضدّ مصلحتي في نفس الظروف، وكذلك فلا يؤثّر أي جسمٍ على جسمٍ آخر بقوّته المحرّكة إلّا إذا كان الجسم الآخر يؤثّر بالتالي عليه بنفس القدر. إنّ الحقّ

---

١. المصدر السابق، ص ٢١٠-٢١١.

٢. المصدر السابق، ص ٢١١.

في المثل الأوّل والقوّة المحرّكة في المثل الثاني، شيئان مختلفان عليه بنفس القدر، لذا فالحقّ في المثل الأوّل والقوّة المحرّكة في المثل الثاني شيئان مختلفان تماماً، ولكنّ هناك تشابهاً كاملاً بين العلاقتين، وبواسطة النظير الذي من هذا الجنس، يمكن أن أعطي تصوّراً عن العلاقة الموجودة بين أشياءٍ مجهولةٍ تماماً؛ فمثلاً إنّ سعادة الأطفال «أ» تزيد بالنسبة إلى عطف الأبوين «ب» كما تزيد رفاهة الجنس الإنساني «ج» بالنسبة إلى «س» المجهول في الله الذي نطلق عليه اسم الحبّ، وليس ذلك لأنّ هذا الحبّ له أدنى شبهٍ بتلك العلاقة التي تقوم بين الأشياء في العالم المحسوس. إنّ تصوّر العلاقة هنا هو مجرّد مقولةٍ نعني به تصوّر العلّة التي لا علاقة لها بالقوّة الحسّاسة.[١]

استناداً إلى ما ذكر نلاحظ أنّ هذا الفيلسوف الغربي طرح بعض المفاهيم - مثل العلّية والعقل - لأجل إيجاد ارتباطٍ بين عالم الظواهر والذوات المعقولة باعتبار أنّ هذه المفاهيم غير مرتبطةٍ بالذوات وإنّما هي جزءٌ من الارتباط بين العالمين - الظاهري والذاتي - لكونها مجرّد حدودٍ؛ وعلى أساس هذا الطرح اجتنب إضافة الصفات البشرية التي لا نلمسها إلّا في عالم الظواهر، إلى الله عزّ وجلّ، لذلك نأى بنفسه عن المجسّمة وعن أصحاب فكرة الدايزم[٢] الذين نسبوا إلى الله صفات بشريّةٍ بحتةٍ، لكنّه مع ذلك وعلى أساس الدايزم نفسه، افترض وجود كائنٍ ميتافيزيقيٍّ كاملٍ ومتعالٍ دون أن يشبّهه بالإنسان. إلّا أنّ الأمر الذي يحظى بأهميةٍ هنا هو أنّ كانط قد طرح هذه المباحث قاطبةً بالاعتماد على النظم المفترض لتصوّرات العقل المجرّد، لذا لم ينسب للتصوّر أي جانبٍ مقوّمٍ أو تنظيميٍّ، كما أنّه لم يفنّد وجود ما يعجز الإنسان عن معرفته على ضوء تصوّراته.

فلسفة كانط النقديّة

إيمانويل كانط رفض جميع الأدلّة التي تساق لإثبات بساطة النفس وحرّية إرادة الإنسان وحدوث العالم وقدمه وتناهيه أو عدم تناهيه، وكذلك لم يقبل بأدلّة إثبات وجود الله عزّ

---

١. المصدر السابق، هامش الصفحة ٢١١.

2. Deism

وجلّ باعتبار أنّها جدليةٌ وناشئةٌ من عدم لحاظ الاختلاف بين الظواهر (الفينومينا) والذوات (النومينا)، وعلى الرغم من أنّه اعتبر العقل النظري مضماراً لبحث وتحليل مباحث الميتافيزيقا بمعناها الخاصّ، لكنّه عارض رجال الدين من أصحاب النظريات المادّية وكذلك الذين تبنّوا عقيدة الجبر ونفوا حرّية الإنسان واختياره؛ وهذا الموقف الفكري يُعتبر في غاية الأهميّة.

كانط من خلال فلسفته النقديّة أبطل نظريات مؤيّدي الميتافيزيقا وأصحاب النزعة المادّية أيضاً، كما فنّد منهجهم الفكري، وقد أعرب عن رفضه التامّ للشكوكيّة التي لا ثمرة لها[١] وكذلك عارض الدوغماتية - الجزمية - أشدّ معارضة،[٢] وسبب هذه المعارضة للدوغماتية لا يعود إلى اقتناعه أو عدم اقتناعه بالنتائج التي توصّل إلى الفلاسفة الدوغماتيون؛ وإنّما اعتبرها باطلةً من الأساس سواءً تمكّنّا من خلالها إثبات وجود الله عزّ وجلّ أو عجزنا عن ذلك.

وقد نأى بنفسه بعيداً عن الفلاسفة الدوغماتيين المؤيّدين والمعارضين للميتافيزيقا في رحاب فلسفته النقديّة، حيث اتّخذ موقفاً جعله ناظراً إلى كلا الطرفين، لأنّه أراد إثبات أنّ رجال الدين المادّيين لا سبيل لهم كي يسخّروا فلسفته النقديّة لصالح مدّعياتهم المادّية لكونها تثبت بطلان ادّعاءاتهم وتظهر عيوب آرائهم ونقصها؛ وفيما يلي نشير إلى جانبٍ مما ذكره حول هذا الموضوع:

ولقد وجدت عندئذٍ أنّ الفكرة السيكولوجية - مع القليل الذي نفهمه منها عن الطبيعة الخالصة للنفس الإنسانية التي تسمو على كلّ التصوّرات التجريبية - تبيّن لنا على الأقلّ بطريقةٍ واضحةٍ عدم كفاية هذه التصوّرات وتبعدنا هكذا عن المادّية على اعتبار أنّها وجهة نظرٍ سيكولوجيةٍ لا قيمة لها في تفسير الطبيعة الإنسانية، وتجعل العقل منحصراً في غايته العملية، وهكذا فإنّ التصوّرات الكونية الكوزمولوجية التي تبيّن لنا

---

١. المصدر السابق، ص ١٠٨.

٢. المصدر السابق.

أنّ المعرفة الممكنة للطبيعة لا تكفي لإرضاء العقل في بحوثه المشروعة وتفيد في إبعادنا عن المذهب الطبيعي الذي يجعل الطبيعة مكتفيةً بذاتها.

وأخيراً فلمّا كانت الضرورة الطبيعيّة في عالم الحواسّ هي ضرورةٌ مشروطةٌ دائماً بما أنّها تفترض دائماً أنّ الأشياء تتّبع أشياءً أخرى، فإنّ الضرورة اللامشروطة لا توجد إلّا في وحدة العلّة المتميّزة عن العالم المحسوس، وبناءً على ذلك فإذا كانت علّية هذه العلّة هي بدورها طبيعيّة، فلا يمكن أن تجعل وجود الممكن مفهوماً كنتيجةٍ لها، ولذلك فإنّ العقل يتحرّر بفضل الفكرة اللاهوتية من مذهب القضاء والقدر الذي يفرض ضرورةً غاشمةً في الطبيعة، أي في ارتباطها نفسها من غير مبدأ أوّل وبحسب علّية هذا المبدأ نفسه، وهكذا تقودنا هذه الفكرة إلى تصوّر العلّة بالحرّية بحسب العقل السامي.

إنّ الأفكار المتعالية وإن كانت لا تفيد في تعليمنا بطريقةٍ إيجابيةٍ، إلّا أنّها على الأقلّ تفيد في استبعاد الأحكام الجزئيّة التي نجدها في المذهب المادّي والطبيعي، ومذهب القضاء والقدر، وهي المذاهب التي تضيّق مجال العقل وتجعل مكان الأفكار الأخلاقيّة خارجاً عن مجال النظر العقلي، ويبدو في نظري أنّ ذلك سيفسّر لنا بقدر ما هذا الاستعداد الطبيعي.[1]

نستشفّ من كلام كانط أنّه لا يرغب في فسح المجال لرواج الفكر الإلحادي رغم معارضته الشديدة للميتافيزيقا المتعارفة لدى أتباع الفلسفة المدرسيّة - السكولاتية - ومع اعتراضه على النظريات الفلسفية المطروحة من قبل أبرز الفلاسفة الذين عاصروه أو سبقوه من أمثال رينيه ديكارت و لايبنتز، لكنّه أراد من ذلك إثبات عجز العقل النظري عن فهم غايات الميتافيزيقا فأوكل ذلك إلى مبادئ العقل العملي. ومن هذا المنطلق اعتبر فلسفته النقديّة بكونها طليعةً لميتافيزيقا جديدة، وقال إنّه يروم منها تفنيد المزاعم الواهية والكاذبة للنظريات الميتافيزيقية التقليدية المتوارثة من السلف، وأكّد على أنّه سيثبت هزالتها وهشاشتها ومن ثمّ يحقّرها غاية التحقير مع الرفع من شأن أطروحاته الجديدة وإثبات عظمتها وسموّها؛[2] حيث امتدح نظريّاته الفلسفيّة النقديّة في علم اللاهوت قائلاً:

---

١. المصدر السابق، ص ٢١٧ -٢١٨.

٢. المصدر السابق، ص ٢٤١.

وعندما نمارس النقد في الميتافيزيقا بلا قيدٍ أو شرطٍ فإنّنا نكتسب بفضله تفكيراً منهجياً يكون له أثرٌ طيّبٌ على استعمال العقل في المجالات الأخرى، وبذلك فالنقد يلهمنا لأوّل مرّةٍ بالروح الفلسفيّة الحقيقية، ولا ينبغي أبداً أن نقلّل من قدر الخدمات التي يقدّمها النقد إلى علم اللاهوت، فهو يحرّره من حكم التأمّل الدوغماتي، وبذلك يضعه في مأمنٍ تامٍّ بعيداً عن ضربات الخصوم، ولقد كانت الميتافيزيقا الدارجة تمنّيه بأن تمدّ إليه يد المساعدة، ولكنّها كانت غير قادرةٍ على الوفاء بعهدها.[1]

خاتمة البحث

لو تتبّعنا تأريخ الفلسفة في إطار رؤيةٍ شاملةٍ وسلّطنا الضوء على نظريات الفيلسوف الغربي إيمانويل كانط، لوجدنا عامّة الفلاسفة منذ سالف العهود قد تبنّوا فكرة أنّ الكون ذو ماهيّةٍ مزدوجةٍ - ثنائية - مادّيةٍ ميتافيزيقيةٍ، وعلى هذا الأساس بادروا إلى بيان معالمه في إطار عدّة مفاهيم، مثل عالم الحسّ وعالم المثال، والهيئة والمادّة، والنور والظلمة، والفكر والامتداد، وما شاكل ذلك من تعابيرٍ أخرى.

الفلاسفة القدماء أكّدوا في مباحثهم الفلسفيّة على أنّ الإنسان له القدرة على امتلاك معرفةٍ فيما يخصّ الجانبين الوجوديين له - المادّي والماورائي - رغم كلّ تلك الاختلافات الكبيرة بينهما، وهذه المعرفة برأيهم تتحقّق عن طريق النشاط الذهني، أي القدرة العقلية؛ وإلى جانب ذلك فقد منحوا العقل القدرة على إدراك كُنه الحقائق الماورائية الأخرى الخارجة عن نطاق النفس الإنسانية، أي العالم العلوي أو ما يسمّى بعالم العقل. ويمكن القول بأنّ إيمانويل كانط تبنّى نفس هذه الأفكار من إحدى جهاتها، وذلك حينما أيّد وجود عالمي المادّة والميتافيزيقا باعتارهما عالمين متباينين في حقيقتهما الوجوديّة؛ وهذه الرؤية واضحةٌ في مختلف آثاره ولا سيّما في كلامه التالي:

ومنذ أقدم العصور في الفلسفة وقد تصوّر أولئك الذين قاموا بدراسة العقل المجرّد، وجود كائناتٍ معقولةٍ خاصّةٍ - نومينات - خارجةٍ عن الكائنات المحسوسة أو

---

١. المصدر السابق، ص ٢٤١ -٢٤٢.

الظواهر - الفينومينا - التي يأتلف منها العالم المحسوس؛ ولـمّا كانوا يخلطون بين الظاهرة والمظهر، وهو ما نغفره لهم في عصرٍ يفتقر إلى الثقافة، فإنّهم لم ينسبوا الواقعيّة إلّا إلى الكائنات المعقولة فقط. وإذا كنّا لا ننظر كما يجب فعلاً إلى موضوعات الحسّ إلّا على اعتبار أنّها مجرّد ظواهر، فإنّنا نعترف من هنا أنّها تتقوّم بالشيء في ذاته، كما أنّنا لا نعلم أبداً كيف يتقوّم الشيء في ذاته، إذ إنّنا لا نعرف فيه غير الظاهرة، أي من جهة ما تتأثّر حواسّنا بهذا الشيء المجهول، ولأنّ الذهن يتقبّل إذاً الظواهر، فهو يعترف من هنا أيضاً بوجود أشياءٍ في ذاته ومن ثمّ يمكن أن نقول إنّ تمثّل هذه الكائنات التي تتقوّم بها الظواهر، أعني إذاً تمثّل الكائنات المعقولة، ليس فقط أمراً مقبولاً، بل لا مناصّ منه.[1]

والجدير بالذكر هنا وجود اختلافٍ أساسيٍّ بين فلسفة كانط وسائر النظريات الفلسفيّة على صعيد الازدواجية - الثنائية - الوجوديّة بين المادّة والميتافيزيقا، حيث تبنّى فكرة أنّ العقل غير قادرٍ على استكشاف هذين العالمين ولا يمتلك القابليّة التي تؤهّله لامتلاك معرفةٍ بهما؛ فهو يعتبر المعرفة الحقيقيّة الصائبة ثمرةً للحسّ والإدراك الذهني، وهذان النطاقان برأيه يدوران في فلكٍ واحدٍ، وهو عالم الحسّ والتجربة.

كما قال إنّ استعمال المقولات الذهنية في نطاق الذوات المعقولة يعني استعمالها في معنى استعلائيٍّ لا نتيجة له سوى الوهم والجدلية؛ ومن هذا المنطلق حاول طرح القدرة المعرفيّة للإنسان في صورةٍ متعاليةٍ على ضوء تحليلٍ نقدي، وذلك لأجل استكشاف الشروط القَبْليّة اللازم توفّرها لتحقّق المعرفة، وعلى هذا الأساس بادر إلى تفنيد كلّ نظريةٍ معرفيّةٍ متقوّمةٍ على المبادئ العقلية باعتبار أنّها معرفةٌ محورها مكنونات العقل، لذا فهي تتحصّل من العقل ذاته عبر تسخيره بشكلٍ متعالٍ؛ ولكن إلى جانب اعتراضه هذا الذي قطع فيه الطريق على المعرفة العقلية للحقائق الميتافيزيقة، بادر إلى طرح اقتراحٍ في صدد هذه الحقائق، وذلك في رحاب نظرياته الفلسفيّة الأخلاقيّة.

---

١. المصدر السابق، ص ١٥٧ - ١٥٨.

لا شكّ في أنّ الباب مفتوحٌ على مصراعيه لنقد وتحليل مختلف أطروحات إيمانويل كانط الفلسفيّة النقديّة، ومن المؤكّد أنّ بيان إشكاليات فلسفته ومبانيه الفكريّة - ولا سيّما من خلال مقارنتها مع آراء الفلاسفة المسلمين - يتطلّب تدوين دراسةٍ مستقلّةٍ ومسهبةٍ لم يسعنا المجال إلى طرحها في هذه المقالة المقتضبة.

المصادر

١. إيمانويل كانط، ***نقد عقل محض*** (باللغة الفارسية).

٢. إيمانويل كانط، ***تمهيدات*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: غلام علي حدّاد عادل.

3. Michel Despland, ***Kant on History and Religion,*** Montreal and London: McGill - Queen`s University Press, 1973, p. 158.

الخروج من تداعيات رؤية كانط إلى مسألة الوجود في ضوء فلسفة ابن سينا[1]

مير سعيد موسوي كريمي[2]

تطرّق الباحث في القسم الأوّل من هذه المقالة إلى بيان البنية الكاملة للبرهان الأنطولوجي دون أن يذكر تفاصيل أكثر من ذلك، والسؤال المطروح هنا: ما هي طبيعة النقد الذي طرحه إيمانويل كانط على هذا الموضوع؟

---

١ . المصدر: موسوي كريمي، مير سعيد، «**برون شدن از نتايج مشكل آفرين رويكرد كانت به مسئله وجود در پرتو حكمت سينوى**»، ***مجلة (ميتافيزيك: مجلة علمية - بحثية)***، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة إصفهان، العدد: ٥ ـ ٦، ربيع وصيف عام ١٣٨٩ هـ ش، ص ٣٩ ـ ٥٨.

تعريب: حسن علي مطر الهاشمي

٢. الدكتور مير سعيد الموسوي. أستاذ مساعد في الفلسفة من جامعة المفيد في مدينة قم. ومن بين مقالاته وآثاره العلمية في حقل الفلسفة، يمكن لنا الإشارة إلى ما يلي: (***آدولف گرونباوم وخلق مداوم ماده از عدم در نظر كيهان شناسي حالت پايدار***)، نشر: نامه مفيد، ١٣٨٨ هـ ش، و(***كدام تئوري؟ كدام تاريخ؟ نقدي بر مقاله «تأملي بر تاريخ سازي هاي تئوريک»***)، نشر: نامه مفيد، ١٣٨٨ هـ ش، و(***برون شدن از نتايج مشكل آفرين رويكرد كانت به مسأله وجود در پرتو حكمت سينوي***، متافيزيک)، ١٣٨٩ هـ ش، و(***سازه انگاري معرفتي وبرساخت گرايي اجتماعي***)، نشر: جامعه پژوهي فرهنگي، ١٣٨٩ هـ ش، و(***احتجاج ايمانوئل كانت ومكس بلانک به نظريه أصالت وجود ملا صدرا***)، نشر: خرد نامه صدرا، ١٣٩٠ هـ ش، و(***حافظ، تقديرگراي سازگارگرا***)، نشر: پژوهش هاي أدب عرفاني، ١٣٩١ هـ ش، و(***مسأله وجود، ديدگاه مشكل آفرين كانت و ناكامي رويكرد فرگه اي***)، پژوهش هاي فلسفي - كلامي، ١٣٩٢ هـ ش، و(***ديدگاه مشكل آفرين كانت درباره وجود و ناكامى رويكرد منطقي در حل آن***)، نشر: شناخت، ١٣٩٢ هـ ش، وما إلى ذلك من الآثار الأخرى.

أكّد هذا الفيلسوف الغربي على أنّ جميع البراهين الأنطولوجيّة تستبطن مغالطةً جادّةً فحواها أنّ الوجود عبارةٌ عن وصفٍ مختلفٍ يندرج إلى جانب سائر الأوصاف، وهذا يعني أنّنا حينما نتحدّث عن الله القادر المتعالي العالِم الصانع، إلخ؛ لا يمكننا تصوّر أنّ «الموجود » يندرج في موازاة سائر الأوصاف لكونه لا يشابهها، بل هو تحقّقٌ لها. هذه هي خلاصة النقد الذي طرحه كانط على البراهين الأنطولوجيّة؛ وقد طرح الفلاسفة على مرّ العصور العديد من المقدّمات الاستدلاليّة بهدف إزالة هذا الإشكال الجادّ من فلسفة كانط، لكنّ هذه المساعي لم تكن ناجعةً وما حقّقت الغرض.

سلّط الباحث الضوء هنا على إشكالين يردان على آراء كانط حول ما ذكر، أحدهما عنونه بـ «التناقض » والآخر أسماه «الكلام الفارغ »، وأثبت إمكانية الدفاع عن هذا المفكّر الغربي قبال هذين الإشكالين فيما لو أخذنا بنظر الاعتبار المقدّمات الفلسفيّة التي طرحت من قبل أرسطو ولا سيّما حينما نسوق البحث في رحاب مبادئ حكمة ابن سينا. تجدر الإشارة هنا إلى إمكانيّة الاستدلال على وجود العديد من البراهين الأنطولوجيّة في الفلسفة الإسلاميّة وضمن آراء الحكماء المسلمين من أمثال الفارابي وابن سينا وصدر المتألّهين؛ ومثال ذلك «برهان الصدّيقين» المطروح من قبل ابن سينا، حيث يتّصف بالإتقان والانسجام إلى حدٍّ كبيرٍ.

وعلى ضوء المقدّمات الاستدلاليّة في فلسفة ابن سينا، تطرّق الباحث في هذه المقالة إلى تفنيد الإشكالين المذكورين أعلاه، لذا تحظى هذه المقالة بأهميةٍ من ناحيتين، حيث طُرحت فيها إيضاحات وافية عن البرهان الأنطولوجي للقدّيس أنسلم والذي يتمحور موضوعه حول نقد نظريّة كانط، ومن ناحيةٍ أخرى ذكرت فيها المقدّمات الاستدلالية في مبادئ فلسفة ابن سينا على صعيد موضوع البحث؛ فهذه المقدّمات بطبيعتها تهيّئ ذهن المخاطب كي يفهم بشكلٍ أفضل تفاصيل البحوث اللاحقة التي تُطرح في رحاب برهان الصدّيقين الذي يتمحور حول إثبات وجود الله تعالى على ضوء آراء ابن سينا وصدر المتألّهين.

لو تمعّنا في برهان ابن سينا لاستنتجنا أنّ النقد الذي طرحه إيمانويل كانط لا يرد إلّا على البرهان الأنطولوجي المطروح من قبل القدّيس أنسلم ولا يرد على جميع البراهين الأنطولوجيّة الأخرى؛ ولو استتبعنا المقدّمات الاستدلاليّة لهذا الفيلسوف المسلم حين طرحه برهان الصدّيقين، سوف نستشفّ من ذلك ضعف الرأي الذي طرحه كانط حول البراهين المشار إليها، ومن ثمّ تتّضح لنا النواقص التي يعاني منها فهمه.

التحرير

******

المدخل

تترتب على رؤية كانط لمسألة الوجود تداعيات سلبيّة. وسنبدأ هذا المقال بعرض مشكلتين تمّ توضيحهما أوّل مرّةٍ في مقالٍ لـ (**جيرومي شيفر**) نشر عام ١٩٦٢ م، ونُطلق على هاتين المشكلتين في هذا المقال على التوالي مصطلح (معضلة التناقض)، و(معضلة الثرثرة). وطبقاً لمبنى المعضلة الأولى تتحوّل القضايا الوجوديّة ـ التي يجب أن تكون من وجهة نظر كانط قضايا تركيبيّة ـ إلى قضايا تحليلية. وطبقاً لمبنى المعضلة الثانية، يلزم من رؤية كانط إما ألا يكون لموضوع القضايا مصداقٌ دقيقٌ في الخارج (نوع من المثالية المعرفية)، أو لا يكون هناك أي حملٍ حقيقيٍّ (تتحول جميع القضايا إلى شبه قضية). وبعد ذلك سوف نتعرّض باختصارٍ شديدٍ إلى الاتجاهات والكلمات المختلفة في حلِّ هاتين المشكلتين. ثم يتمّ إيضاح أنَّ هاتين المشكلتين إنما يتمّ حلّهما بشكلٍ مقبولٍ إذا تمّ تفسير رأي كانط حول الوجود لا على أساس مبنى الاتجاه المنطقي في ما بعد **غوتلوب فريجه**[١]، بل على مبنى آراء الفلاسفة المتقدمين على كانط، من أمثال: **رينيه ديكارت**[٢]، و **بيير جاسندي**[٣]، و **توما الأكويني**[٤]، والمقدم عليهم جميعاً ابن سينا حول الوجود والماهيّة، ونوع العلاقة بين هذين المفهومين.

---

١. فريدريك لودفيغ غوتلوب فريجه (١٨٤٨ ـ ١٩٢٥ م): رياضي ومنطقي وفيلسوف ألماني، أحد أكبر المناطقة بعد أرسطو. يعد أشهر من اهتم بمنطق الرياضيات الحديثة والفلسفة التحليلية. المعرّب.

٢. رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠ م): فيلسوف ورياضي وفيزيائي فرنسي، يلقب بـ (أبو الفلسفة الحديثة)، وهو صاحب المقولة الشهيرة (أنا أفكر؛ إذن أنا موجود). المعرّب.

٣. بيير جاسندي (١٥٩٢ ـ ١٦٥٥ م): فيلسوف فرنسي وعالم فلك ورياضيات. المعرّب.

٤. توما الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤ م): قسيس وقديس كاثوليكي إيطالي من الرهبانية الدومينيكانية، وفيلسوف ولاهوتي مؤثر ضمن تقليد الفلسفة المدرسية. يعرف بالعالم الملائكي والعالم المحيط. المعرّب.

المقدمة

لقد عمد كانط إلى بحث مسألة الوجود بشكلٍ رئيس ضمن فصلٍ بعنوان (إمتناع إقامة برهان الوجود على [إثبات] وجود الله). إن هذا البرهان ـ الذي يعرف حالياً باسم (برهان الوجود)[١] ـ قد أقيم للمرّة الأولى من قبل سانت **أنسلم**[٢]، ثم أعيدت صياغته وتقديمه من قبل فلاسفة من أمثال: رينيه ديكارت، وغوتفريد لايبنتز[٣]، وكذلك من قبل فلاسفة معاصرين من أمثال: نورمن مالكوم[٤]، وألفين كارل بلانتينغا[٥]. وعلى الرغم من وجود صيَغٍ متعدّدةٍ لهذا البرهان، إلاّ أنّها قد صيغت بأجمعها لإثبات أنّ إنكار وجود (أكبر موجودٍ لا يمكن أن يكون هناك موجود أكبر منه) يؤدي إلى التناقض. ويمكن بيان الصيغة العامة لهذا البرهان على النحو الآتي:

١ـ إن الله ـ طبقاً للتعريف ـ موجودٌ لا يمكن تصوّر ما هو أكبر منه.

٢ـ إن الله موجودٌ في الذّهن بوصفه صورة (فكرة).

٣ـ إن الكائن الموجود في الذهن وفي الخارج، يجب أن يكون ـ مع الحفاظ على شرائط الاتحاد ـ أكبر من الكائن الذي لا وجود له في غير الذهن.

٤ـ وعليه لو لم يكن له من وجودٍ خارج الذهن، وكان مجرّد فكرةٍ مستقرّةٍ في الذهن، أمكن لنا أن نتصوّر كائناً أكبر من الله (لأن هذا الكائن سيكون له وجودٌ في الخارج أيضاً).

٥ـ ولكن ـ بناءً على الفرض ـ لا يمكن تصوّر وجود كائنٍ أكبر من الله.

٦ـ وعلى هذا الأساس: إنَّ الله موجودٌ.

يمكن لنا أن نلاحظ أنّ هذا البرهان يقوم على الافتراضات الآتية:

---

1. The Ontological Argument

٢. أنسلم كانتربري (١٠٣٣ ـ ١١٠٩ م): لاهوتي وفيلسوف من أوائل السكولائيين المدرسيين. ترك تأثيراً بالغاً على اللاهوت الغربي. قال بأن الإيمان يجب أن يسبق المعرفة، ومع ذلك يمكن للإيمان أن يقوم على المعرفة أيضاً. المعرّب.

٣. غوتفريد فيلهيلم لايبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦ م): فيلسوف وعالم طبيعة وعالم رياضيات ودبلوماسي ومحام ألماني. المعرّب.

٤. نورمان مالكوم (١٩١١ ـ ١٩٩٠ م): فيلسوف أمريكي. من تلاميذ لودفيغ فيتغنشتاين. المعرّب.

٥. ألفين كارل بلانتينغا (١٩٣٢ ـ؟ م): فيلسوف تحليلي أمريكي، وأستاذ فخري للفلسفة في جامعة نوتردام. المعرّب.

أ ـ يمكن أن نكوّن تصوراً واضحاً ومنسجماً ومتمايزاً لكائن يُعتبر مصداقاً لجميع الكمالات. وبعبارةٍ أخرى: يمكن لنا أن نتصوّر كائناً يمكن له أن يكون مصداقاً لتحقق كلّ صفة، بحيث أنّه إذا لم يتّصف بتلك الصفة عند تحقق شرائطها، لا يعدّ أكمل موجود.

ب ـ في بعض الموارد يمكن استنتاج وجود الشيء من مجرّد تصوره. وبعبارةٍ أخرى: في موارد من قبيل (دائرة المربّع) يمكن لنا من خلال التناقض الكامن في هذه العبارة أن نستنتج استحالة وجود مثل هذا الشيء.

ج ـ إنَّ الوجود هو صفةٌ أو كيفيّةٌ، حيث يكون بوصفه كمالاً لشيء جزءاً من ذات الكائن الكامل المتعالي أو سائر الأشياء. بمعنى أنَّ الوجودَ صفةٌ واقعيّةٌ وأصيلةٌ للكائنات. وإن كان مختلفاً عن سائر الخصائص التي يمكن لكائنٍ أن يتّصف بها، من قبيل صفة (الإحمرار) مثلاً.

د ـ إنّ القضايا الوجودية من قبيل: (الألف موجود)، لها من الناحية المنطقيّة صورةٌ صحيحةٌ، بحيث يمكن أن تكون صادقةً أو كاذبةً. وبعبارةٍ أخرى: إنَّ (الوجود) محمولٌ حقيقيٌّ، وهو مثل سائر المحمولات الحقيقيّة يقبل الحمل على الأشخاص والأشياء.

وقد تحدّى كانط جميع الموارد المتقدّمة. إنّ فرضيات (أ) و (ب) ليست موضوعاً لبحثنا؛ ولذلك لا نتعرّض في هذا المقال إلى بحثها وإلى نقد كانط لها. وإنّما نتعرّض في هذا المقال إلى بحث ودراسة آراء كانط بشأن فرضيات (ج) و (د)، أي: مسألة الوجود والقضايا الوجودية.

إن رأي كانط بشأن مسألة الوجود تترتب عليه بعض المعضلات والنتائج والتداعيات السلبيّة. وفي هذا المقال سوف نتعرّض إلى بيان معضلتين من بين تلك المعضلات، وهما: (معضلة التناقض)، و (معضلة الثرثرة). ومن أجل حلّ هاتين المعضلتين عمد أغلب الفلاسفة إلى تفسير رأي كانط على المبنى الذي أسماه جوناثان بينت (بينت، ١٩٧٤، ٢٢٨)[1] بـ (رأي (كانت ـ فريجه) بشأن الوجود). طبقاً لهذا التفسير يكون الوجود مجرّد

---

1. Bennett, Jonathan. (1974). ***Kant's Dialectic***, Cambridge: Cambridge University Press. P. 228.

محمولٍ من المرتبة الثانية[1] حيث يقبل الحمل على المفاهيم فقط دون الأشياء. إلاّ أنّ كاتب هذه السطور يرى أن هذا التفسير لا يستطيع حلّ المشكلة المترتّبة على رأي كانط، ولذلك لا نتعرّض في هذا المقال إلى هذا الحل ونقده. إنّ الهدف الرئيس من هذا المقال هو إثبات أنّ رأي كانط بشأن الوجود إنّما يبقى دون إبهامٍ أو تناقضٍ إذا تم تفسيره ـ خلافاً للاعتقاد السائد ـ على أساس المباني وآراء الفلاسفة المتقدمين عليه. وهي المباني التي تعود جذورها إلى آراء **رينيه ديكارت**، و **بيير جاسندي**، و القديس **توما الأكويني**، والتي تعود قبل كلِّ هؤلاء إلى آراء فيلسوف الإسلام الكبير ابن سينا.

يبدأ هذا المقال بتقرير الإشكالين المذكورين المترتبين على نتائج رأي كانط بشأن مسألة الوجود. ثم نتعرّض بعد ذلك باختصارٍ شديدٍ إلى الاتجاهات والكلمات المختلفة في حلِّ هاتين المشكلتين. ثم نعمل بعد ذلك على إيضاح آراء بعض الفلاسفة الكبار من المسلمين والغربيين بشأن الوجود والماهيّة ونوع العلاقة القائمة بينهما. وفي الختام سوف نبيّن كيف يمكن لمعضلات آراء كانط أن تنطوي على حلٍّ مقنعٍ على أساس تلك الآراء.

١ ـ معضلة التناقض

إن أحد الإشكالات التي يذكرها كانط على برهان الوجود لإثبات وجود الله، يقوم على الاختلاف الذي يراه بين **المحمول الواقعي**[2] الذي يُطلق عليه مصطلح**المحمول المحدّد**[3] أيضاً، وبين**المحمول غير الواقعي**[4]. يذهب كانط[5] إلى الاعتقاد بأنّ كلّ ما نريده يمكن توظيفه بوصفه محمولاً منطقياً، فحتى الموضوع يمكن أن يحمل على نفسه؛ لأن المنطق يجعل من كلّ مضمونٍ أمراً منتزعاً. وبطبيعة الحال فإن كانط لا يبيّن مراده من (**المحمول**

---

1. Second level predicate

2. Real predicate

3. Determining predicate

4. Non-real predicate

5. A598/B626.

المنطقي)[1]، وإن كان الذي يبدو منه أنّه يستعمل كلمة (المنطقي) بمعنى (**المنسجم مع القواعد)**[2]. إنّ المحمولات الواقعية هي بزعم كانط محمولاتٌ منطقيةٌ، حيث تشتمل على بعض الخصائص التي يمكن بيانها على النحو الآتي:

إنَّ المحمول المحدّد [الواقعي] هو المحمول الذي [١] يضاف إلى مفهوم الموضوع، و [٢] يجعله أكبر. وبالتالي [٣] لا ينبغي إقحامه في ذلك المفهوم [الموضوع] سلفاً. (كانت A598/B626، تمّت إضافة الأرقام والأقواس).

إن (الكينونة) أو (الوجود)[3] لا يحتوي ـ بزعم كانط ـ على مثل هذه الخصوصيّة. وعليه: [٤] إنّ (الوجود) كما هو واضحٌ ليس محمولاً حقيقياً، بمعنى أنه ليس مفهوم شيءٍ يمكن أن يضاف إلى مفهوم شيءٍ آخر. (كانت A598/B626، تمّت إضافة الأرقام والأقواس).

ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّ كانط يذهب إلى الاعتقاد:

[٥] بأنّ **القضايا التحليليّة** لا تضيف أي شيءٍ بواسطة المحمول إلى مفهوم الموضوع، وإنما تعمل على مجرّد تجزئته إلى تلك الأجزاء المفهوميّة التي سبق أن تمّ التفكير بها في ذلك [الموضوع]، وإن على نحوٍ مضطربٍ (كانت B11)؛ في حين أنّ القضايا التركيبية تضيف إلى مفهوم الموضوع محمولاً، لم يسبق أن تمّ التفكير به في ذلك [الموضوع] أبداً. (كانت B11).

إنَّ التركيب بين [٤] و [٥] ينتج ما يلي:

[٦] إنّ القضايا الوجوديّة التي يكون المحمول فيما هو (الموجود) أو (الكائن)، قضايا تحليلية. بيد أن كانط يدّعي صراحةً أمراً يتناقض بوضوح مع هذه النتيجة التي لا يمكن إنكارها:

---

1. Logical predicate

2. Grammatical

3. Being or Existence.

[٧] إننا نعتقد ـ كما يجب على كلِّ عاقلٍ أن يعتقد ـ بأن جميع القضايا الوجوديّة تركيبية[١] (كانط A597/B625).

بالالتفات إلى هذا الإشكال، يستغرب **جيرومي شيفر**[٢] (شيفر، ١٩٦٢، ٣١٠)[٣] يقول:

كيف صمد هذا الاستدلال الذي أقامه كانط ضدَّ برهان الوجود طوال هذه المدّة، ولا يزال يحظى بثناء الفلاسفة.

٢ ـ معضلة الثرثرة

لماذا يذهب كانط[٤] (A598/B626) إلى الاعتقاد بأن (الوجود) بوصفه محمولاً لا يستطيع أن يضيف شيئاً إلى مفهوم الموضوع؟ يمكن تلخيص برهان كانط على النحو الآتي:

١. لو أضيف (الوجود) إلى مفهوم الموضوع، فإن هذه الإضافة في مثل هذه الحالة (وجود الشيء)، ستغيّر مفهوم الموضوع وتغنيه. وبالتالي فإنّنا سنواجه مفهوماً جديداً يختلف عن المفهوم الأول. وفي مثل هذه الحالة فإنّ الموضوع المتغيّر والمختلف لا يمكنه أن يمثّل أو يعبّر عن ذلك الشيء الذي كنّا نريد الحديث عنه أولاً، وعلى هذا الأساس لن يعود بإمكاننا القول بوجود المصداق الدقيق للمفهوم المنشود. (كانط A598/B628).

٢. بيد أنّنا ـ كما هو واضح ـ نستطيع أن ندّعي وجود المصاديق الدقيقة للمفاهيم التي نتصوّرها.

٣. وعليه فإنّ (الوجود) لا يضيف شيئاً إلى مفهوم الموضوع.

---

١. لم يعمل (كانت) على إقامة أي برهان على المدعى القائل بأن جميع القضايا الوجودية تركيبية. وإن هذا المدعى منه على الفلاسفة الذين أقاموا برهان الوجود يعدّ في الحقيقة مصادرة على المطلوب؛ إذ بإمكانهم الادعاء بأن قضية (إن الله موجود) التي يكون الله فيها بمعنى واجب الوجود الذي يكون وجوده ضرورياً، قضية تحليلية. بيد أنه طبقاً للتفسير الذي سيتم تقديمه في هذا المقال، يتم إثبات السبب في كون جميع القضايا الوجودية تركيبية.

2. Jerome Shaffer.

3. Shaffer, Jerome. (1962). '**Existence, Predication, and the Ontological Argument**', ***Mind***, New Series, Vol. 71, No. 283, (Jul. 1962) p. 310.

4. A598/B626.

لتوضيح هذا البرهان يمكنك أن تأخذ بنظر الاعتبار جملة (المادة المظلمة)[1]. إن المفهوم الذي نحصل عليه عند استعمال هذه العبارة يعكس طبيعة وخصائص شيء اسمه المادة المظلمة، رغم أنّنا قد لا نكون على معرفةٍ بجميع طبائع وخصائص هذه المادة المظلمة. وعلى هذا الأساس فإنّنا في بيان أنّ (المادة المظلمة موجودة) نعمل على توظيف مفهوم (المادة المظلمة) كي نبيّن شيئاً بشأن مصداق هذه (**المادة المظلمة**). وبعبارةٍ أخرى: في هذه الجملة يتمّ إرجاع مفهوم (المادة المظلمة) إلى مصداقها. بيد أنّ هذه الجملة لا تبيّن أنّ للمادة المظلمة خصوصيّة باسم الوجود ناهيك عن سائر الخصائص التي سبق أن تمّت إجالة الفكر حولها في مفهوم الموضوع. وعليه فإنّ (الوجود) لا يمكن أن يكون مفهوم شيءٍ يضاف إلى مفهوم الموضوع.

بعبارةٍ أخرى: إنّ مفهوم (الوجود) لو أضيف إلى مفهوم (المادة المظلمة) لعمل على تغييره وإثرائه. وفي هذه الحالة سوف يتحوّل المفهوم الأول للموضوع إلى مفهوم من قبيل: (المادة المظلمة بالإضافة إلى الوجود) أو (المادة المظلمة موجودة). إنّ هذا المفهوم الجديد لا يعود بإمكانه التعبير عن ذلك الشيء الذي سبق لنا أن أخذناه بنظر الاعتبار بوصفه مصداقاً لـ (المادة المظلمة). وعلى هذا الأساس لو كان (الوجود) يضيف شيئاً إلى مفهوم الموضوع، فإنّ مفهوم الموضوع المتغيّر في القضايا الوجوديّة إما أن لا يعود إلى أي مصداقٍ، أو أنّه يعود إلى مصداقٍ مختلفٍ عن ذلك الذي سبق لنا أن أخذناه بنظر الاعتبار. ولكن حيث لا يرتضي كانط كلتا هاتين النتيجتين، تكون المقدمة خاطئة أيضاً، ومن هنا فإن محمول (الوجود) لا يضيف أي شيءٍ لمفهوم الموضوع في القضايا الوجودية. وهذه المسألة تعني أن (الوجود) ليس محمولاً حقيقياً. (كانط A598/B626).

وإذا كان الأمر كما استدلّ شيفر[2] (شيفر، ١٩٦٢، ٣٠٩-١٠) على أن ادعاء كانط بالإضافة إلى محمول (الوجود)، يمنع من واقعيّة جميع المحمولات الأخرى أيضاً؛ إذ

---

1. Dark Matter

2. Shaffer, Jerome. (1962). '**Existence, Predication, and the Ontological Argument**', ***Mind***, New Series, Vol. 71, No. 283, (Jul. 1962) p. 309 - 310.

يمكن تعميم هذا البرهان على جميع المحمولات التي تبدو واقعية. وعليه لو واجهنا محمولاً يبدو واقعياً بحسب الظاهر، لا نستطيع الادعاء بأن موضوع ذلك المحمول يعود إلى مصداقه الدقيق. وبعبارةٍ أوضح: إن موضوع أي قضيةٍ لا يمكنه أن يعكس أو يعبّر عن المصاديق والأشياء الواقعية. فلو قيل ـ مثلاً ـ إن (الذهب أصفر اللون)، فإن المحمول (الأصفر) يعمل على استبدال مفهوم الموضوع من (الذهب) إلى شيءٍ آخر من قبيل (الذهب الأصفر). وفي هذه الحالة لن نكون قادرين على الرجوع إلى ذلك المصداق الدقيق للموضوع ـ المصداق الذي تصوّرناه أول الأمر ـ (أي: الذهب)، وأردنا القول بأنه أصفر اللون. وعلى هذا الأساس فإن البرهان الذي يثبت أن (الوجود) ليس محمولاً (واقعياً)، يثبت في الوقت نفسه أن جميع المحمولات لا يمكن أن تكون واقعية[١]. (شيفر، ١٩٦٢، ٣١٠) والنتيجة في حمل الموضوع على المحمول إمّا أن لا يمكن للموضوعات أن تعثر على مصداقها الدقيق في الخارج (نوع من المثالية المعرفية)، أو لا يكون هناك أي حملٍ حقيقيٍّ (تتحول جميع القضايا إلى شبه قضية). ويمكن لنا أن نسمي هذا الإشكال (معضلة الثرثرة)، لنعمل بعد ذلك على تقييمه.

وباختصارٍ يبدو أنّ رأيَ كانط بشأن الوجود يؤدّي إلى (١) التناقض (معضلة التناقض)، و (٢) محذور القياس الأقرن ذي الحدين، والذي بناءً عليه يجب القول بنوعٍ من المثالية، أو تحوّل جميع القضايا إلى شبه قضية أو الاجترار (معضلة الثرثرة).

بعض ردود الأفعال تجاه معضلة التناقض والثرثرة

ومن العجيب أنّ الكثير من الفلاسفة ـ على الرغم من هذه الإشكالات الواردة على اعتراضات كانط على برهان الوجود ـ لا يزالون يعتبرون تلك الاعتراضات تامّة وناهضة[٢]. كما أنّ أغلب هؤلاء الفلاسفة يعتبرون كانط بمنزلة الفيلسوف الطليعي في مجال التعريف

---

1. Ibid, p. 310.

٢. هناك فهرسة جيدة ولكنها ناقصة لهؤلاء الفلاسفة، تجدها في المصدر الآتي:

- Everitt, Nicholas. (1995), "**Kant's Discussion of the Ontological Argument**", ***Kant-Studien***, 86 (4): p. 385 – 386.

بالرؤية التي تُعرف حالياً برؤية **فيرجه**[1] حول الوجود، طبقاً لهذه الرؤية لا يكون (الوجود) صفةً[2] للأشياء، ولا يُعدّ (الموجود) محمولاً حقيقياً.

ومع ذلك هناك فلاسفة قلائل قد حملوا هذه الإشكالات ـ كما ورد تقريرها آنفاً أو قرروها بشكلٍ آخر ـ على محمل الجدّ، وأخذوا يبحثون عن حل لها. إن هؤلاء الفلاسفة إما أنهم لم يقبلوا برأي كانط حول الوجود، أو أنهم عمدوا إلى تفسيره بشكل يحل الإشكالات المتقدّمة. ويعدّ **جيرومي شيفر**[3]، وجي. **مايكل يانغ**[4] ـ على سبيل المثال ـ من القسم الأول. فقد احتج **يانغ**[5] (يانغ، ١٩٧٦، ٩٥) قائلاً بأن رأي كانط بشأن الوجود يؤدي إلى نتائج متناقضة، وبناءً على ذلك لا تكون القضايا الوجوديّة من القضايا الواقعيّة أبداً ـ سواءً أكانت من نوع القضايا التحليلية أو القضايا التركيبية ـ ومن هنا فإنّ هذه القضايا لا تكون قابلةً للصدق والكذب. ومن هنا ليس هناك أي طريقٍ يمكن من خلاله اعتبار القضايا الوجوديّة بوصفها حملية[6] أو إسنادية[7].[8]

ومن بين الفلاسفة الذين يعتقدون بإمكان تفسير كلمات كانط بحيث ترتفع معها الإشكالات المتقدمة، يمكن لنا الإشارة إلى كلٍّ من: **جورج آر. فيك**[9][10]، و **ريتشارد**

---

1. The Fregean View on Existence

2. Property

3. Shaffer, Jerome. (1962). '**Existence, Predication, and the Ontological Argument'**, ***Mind***, New Series, Vol. 71, No. 283, (Jul. 1962).

4. Young, J. Michael. (1976). "Kant on Existence", ***Ratio***, D 76, 18: p. 91 – 106.

5. Ibid, p. 95.

6. Predicative

7. Attributive

8. Young, J. Michael. (1976). "Kant on Existence", ***Ratio***, D 76, 18: p. 1-1.

9. George R. Vick.

10. Vick, G. R. (1970). "Existence was a Predicate for Kant", ***Kant-Studien***, 1970. 61. S: pp. 357 – 371.

كامبل[1][2]، و **إدغار مورشير**[3][4]، و **نيكولاس إفريت**[5][6]. حيث يذهب **جورج فيك**[7] (فيك، ١٩٧٠، ٣٥٧) إلى الاعتقاد بأنّ كانط يعتبر (الوجود) أكثر من مجرد محمولٍ منطقيٍّ أو دستوريٍّ بحت. ويدّعي **ريتشارد كامبل**[8] (كامبل، ١٩٧٤، ٩٩) أنّ كانط يعتبر (الوجود) محمولاً أصلياً، وإن كان يراه محمولاً رابطاً[9]. ومن هنا فإنّ (الوجود) ليس محمولاً واقعياً يمكن توظيفه بوصفه عنصراً لتحديد ماهيّة الأشياء. ويدّعي إدغار مورشير[10] (مورشير، ١٩٨٦/١٩٨٥، ٢٨٢) أن (الوجود) ـ طبقاً لرأي كانط ـ ليس محمولاً من المرتبة الأولى[11] ... بل هو محمولٌ من المرتبة الثانية، حيث ينسب إلى الصفات دون الأشياء والأشخاص[12]. ويذهب **نيكولاس إفريت**[13] (إفريت، ١٩٩٥، ٤٠٠) إلى الاعتقاد بأن

1. Richard Campbell.

2. Campbell, Richard. (1974). "Real Predicates and Exists", ***Mind***, New Series, Vol. 83, No. 329, (Jan. 1974). Pp. 95 – 99.

3. Edgar Morscher.

4. Morscher, Edgar. (1985 / 1986). "Was Existence Ever a Predicate?" ***Grazer Philosophiche Studien*** 35 / 26: pp. 269 – 284.

5. Nicholas Everitt.

6. Everitt, Nicholas. (1995). "Kant's Discussion of the Ontological Argument", ***Kant-Studien***, 86 (4): pp. 385 – 405.

7. Vick, G. R. (1970). "Existence was a Predicate for Kant", ***Kant-Studien***, 1970. 61. S: p. 357.

8. Campbell, Richard. (1974). "Real Predicates and Exists", ***Mind***, New Series, Vol. 83, No. 329, (Jan. 1974). P. 99.

9. Relational Predicate.

10. Morscher, Edgar. (1985 / 1986). "Was Existence Ever a Predicate?" ***Grazer Philosophiche Studien*** 35 / 26: p 282.

11. First Order Predicate.

١٢. هناك لـ (جي. وليام فورجي) ادعاء مشابهاً لذلك، انظر:

- J. William Forgie. (2007).

13. Everitt, Nicholas. (1995). "Kant's Discussion of the Ontological Argument", ***Kant-Studien***, 86 (4): p. 400.

اعتراض كانط على برهان الوجود إنّما هو في الأساس اعتراضٌ معرفيٌّ[1]. وعليه فإنّ كانط لا ينكر أن يكون للقضايا الوجوديّة تحليلاً صادقاً، بل إن مراده هو أن القضايا الوجوديّة كما نعرفها قضايا تركيبية[2]. (إفريت، ١٩٩٥، ٤٠٤)

ما الذي يمكن لنا قوله بشأن هذا النوع من تعابير كانط[3]؟ الأمر الأول يبدو أنه يجب أخذ معضلة التناقض ومعضلة الثرثرة بجدية. فمن دون حلّ هذه المعضلات لن يكون رأي كانط بشأن الوجود مقبولاً. الأمر الآخر أنه يمكن حمل برهان كانط على الظاهر، بمعنى أن ما يدّعيه كانط هنا ليس معرفياً، وإنما هو وجودي. والأمر الأخير أنّ رأي كانط بشأن الوجود متناغمٌ ولا إشكال فيه. ولإثبات هذا المدّعى لسنا بحاجةٍ إلى التمسّك بكلماتٍ تبدو متناقضة مع عبارات كانط. كما لا نحتاج إلى تفسير كانط في ضوء المبنى الذي يسير عليه (فيرجه) بشأن الوجود. وفي الحقيقة سوف يبدو الأمر مضللاً إن نحن عمدنا إلى تفسير رأي كانط بشأن الوجود في ضوء مبنى الاتجاه المنطقي لما بعد فيرجه[4]، وهو الاتجاه الذي على أساسه يكون الوجود مجرّد سور[5] أو محمول من المرتبة الثانية.

إنّ الطريق الذي يبدو أفضل من غيره في هذا الشأن هو النظر إلى اتجاه كانط من خلال دراسة خلفياته الفلسفية، أي تلك الآراء التي تعود بجذورها إلى **التعاليم الديكارتية** والتوميستية[6]، التي كانت بلا أدنى شك واقعةً تحت تأثير أفكار ابن سينا بشأن الوجود والماهية ونوعيّة الارتباط بين هذين المفهومين. وسوف تتجلّى هذه النقطة بشكلٍ أوضح

---

١. وبطبيعة الحال فإن (نيكولاس إفريت) يقدم في الوقت نفسه حلاً لكلا المعضلتين (معضلة التناقض، ومعضلة الثرثرة)، حيث يعتقد أن ذلك من شأنه أن يكون أفضل تعبير لـ (كانت) في إفادة الكثير من المسائل التي يتعرّض لها، وإن كان يقرّ ـ في الوقت نفسه ـ بأن هذا التعبير يقضي على كامل قوّة استدلال (كانت) ضد برهان الوجود، انظر:

Everitt, Nicholas. (1995). "Kant's Discussion of the Ontological Argument", ***Kant-Studien***, 86 (4): p. 395.

2. Ibid, p. 404.

٣. في مقال لنا يصدر قريباً تعرّضنا لنقد وبحث بعض هذه التعابير، وقد أثبتنا هناك أن أغلب هذه التعبيرات ناقصة وضعيفة وبعضها غير صحيح.

4. Post – Fregean Logical Approach

5. Quantifier

6. Cartesian & Thomist Traditions

عندما نلتفت إلى أن كانط قد بحث موضوع الوجود على هامش نقده لتقرير **ديكارت** لبرهان الوجود. إنّ هذه الانتقادات تعكس إلى حدٍّ ما اعتراضات **جاسندي**[١] التي تعكس في الأصل آراء ابن سينا. وعلى هذا الأساس إذا أردنا تقديم تعبيرٍ مناسبٍ عن كانط، وجب علينا استعراض آراء ونظريات كبار الفلاسفة المتقدمين على كانط من المسلمين والغربيين بشأن مسألة الوجود. فمن خلال هذه الآراء يمكن لنا أن نفسّر كانط بحيث يتمّ حلّ معضلة التناقض ومعضلة الثرثرة بشكلٍ مناسب. ولكي نصل إلى هذه الغاية يجب أن نبدأ من توضيح بعض المفاهيم.

الماهيّة

إنّ (الماهيّة) من الناحية المعرفيّة، في السؤال القائل: (ما هو هذا الشيء؟) تبيّن الطريق الذي نسعى من خلاله إلى فهم طبيعة وماهيّة الأشياء المحيطة بنا. ويمكن لنا أن نطرح هذا السؤال بشأن جميع أنواع الموجودات، من: الأشخاص والأشياء والصفات والخصائص، والموجودات المادية وغير المادية، والمجرّدة وغير المجرّدة وما إلى ذلك. كما أنّ هذه المفاهيم بالإضافة إلى ذلك تعبّر عن الوجه الذي يميّز كلّ كائنٍ من الكائن الآخر. وهذا يُثبت أنّ مفهوم الوجود ليس مفهوماً ماهوياً. وسوف نعود إلى هذه النقطة لاحقاً.

وأما من الناحية الوجوديّة فإنّ ماهيّة الشيء تعني طبيعته وهويّته التي يتألف منها. وفي قضايا من قبيل: (الشمس جرمٌ سماويٌّ عظيمٌ)، و (اللون الأزرق هادئ)، و (الذهن موجودٌ غير مادي) يشار إلى ذلك الشيء الذي يعبّر عن ماهيّة الشيء دون مفهومه. وعلى هذا الأساس فإن ماهيّة الشيء تحتوي على جميع خصائص ذلك الشيء الأعم من الذات والعوارض والصفات والروابط بينها وبين غيرها، باستثناء وجود ذلك الشيء. وهذا يعني أنه بناءً على هذا التعريف لا يخرج أي وجهٍ من الشيء عن وجوده أو ماهيّته. وعلى هذا القياس فإن الخصائص الماهويّة هي جميع الخصائص التي تشير بنحوٍ من الأنحاء إلى

---

١. انظر على سبيل المثال:

- CSM (2: 224 – 226).

ماهيّة الشيء. والنقطة الهامّة في البين هو أنه ينبغي عدم الخلط بين الاستعمال المعرفي والاستعمال الوجودي لماهيّة الشيء. وعليه فإننا من الآن فصاعداً عندما نستعمل الماهية في هذا المقال إنما نعني بها الاستعمال الوجودي للشيء، إلّا إذا تمّ التصريح بالخلاف.

الوجود

يبدو أن (الوجود) مفهومٌ واضحٌ تماماً ومعروفٌ بشكلٍ كاملٍ، بحيث أن استعماله في القضايا والعبارات أمر شائعٌ، ويبدو أن هذا بحسب الظاهر من دون إبهامٍ ولا إشكالٍ. إنّما المشكلة تبدأ عندما يسعى الفيلسوف إلى إيضاح ماهيّة (الوجود)، وما معنى أن يكون الشيء (موجوداً). فقد اختلف الفلاسفة حتى في توضيح ما إذا كانت هذه المسألة تندرج في دائرة المنطق أو الأنطولوجيا الفلسفية. فعلى سبيل المثال ذهب فلاسفة من أمثال: **فيرجيه**[1] (فيرجيه، ١٩٦٠، ٩-٤٨)، و**برتراند راسل**[2] (راسل، ١٩٧١، ٣-٢٣٢)، و **كواين**[3] (كواين، ١٩٦٩، ٩٧)، و **ديل جاكويه**[4][5] (جاكويه، ٢٠٠٢، Xiii) إلى إحالة حلّ هذه المعضلة إلى المنطق أو المفاهيم المأخوذة من المنطق. في حين ذهب آخرون من أمثال: **مونيتز**[6][7] (مونيتز، ١٩٧٤، Xiv)، و **سالمون**[8][9] (سالمون، ١٩٧٤، ٨٣)، و **جيبسون**[10][11]

---

1. 1690, p. 48 – 49.

2. Russell, B. (1971). “The Philosophy of Logical Atomism”, in: ***Logic and Knowledge***, ed. R. C. Marsh. New York: Capricorn Books. P. 232 – 233.

3. Quine, W. V. O. (1969). “Existence and Quantification”, in: ***Ontological Relativity and Other Essays***. New York: Columbia University Press. P 97.

4. Dale Jacquette

5. Jacquette, Dale. (2002). ***Ontology, Chesham***: Acumen Publishing Limited. P. Xiii.

6. Munitz

7. Munitz, Milton K. (1974). ***Existence and Logic***, New York: New York University Press. P. Xiv.

8. Salmon

9. Salmon, Nathan U. (1987). “Existence”, ***Philosophical Perspectives***, Vol. 1, Metaphysics, p. 89.

10. Gibson

11. Gibson, Quentin. (1998) ***The Existence Principle***, London: Kluwer Academic Publishers. P. 1.

(جيبسون، ١٩٩٨، ١)، إلى التصريح بأن بحث الوجود أمرٌ فلسفيٌّ ووجوديٌّ، وإن حلّ هذه المسألة لا يمكن إحالته إلى المنطق.

وعلى كلّ حالٍ يبدو من المستحسن التناغم مع أغلب الفلاسفة المسلمين في اعتبار (الوجود) مفهوماً بديهياً لا يقبل التعريف لبداهته. فعلى سبيل المثال: يذهب ابن سينا[١] (ابن سينا، ١٣٦٠، ٧٢) إلى الاعتقاد بأن (الوجود معروفٌ للعقل بلا حدٍّ ولا رسمٍ، إذ لا حدّ له، فهو ليس بجنسٍ ولا فصل، وليس هناك ما هو أعمّ منه أو وراءه، إذ ليس هناك ما هو أجلى منه). وقد حظي هذا الرأي بقبولِ الكثير من كبار الفلاسفة في الغرب، ومن بينهم **ديكارت**[٢] (ديكارت، CSM 2، ٤١٨)، حيث قال:

> **لسنا هنا بحاجة إلى تعريف [الوجود]، إذ إن تعريفه في الواقع يزيده غموضاً واضطراباً.**

كما اتخذ **لايبنتز**[٣] (آدامز، ١٩٧٤، ٢٢١) موقفاً مماثلاً أيضاً، إذ قال: (إن الموجود غير قابل للتعريف... بحيث إنّ بعض المفاهيم أوضح من أن يمكن تعريفها)، و (إن الوجود بناءً على ذلك مفهومٌ بسيطٌ أو غير قابلٍ للتجزئة). وفي الوقت نفسه يبدو أن أغلب الناس لا مشكلة لديهم في استعمال محمول (الوجود)، فجميع الناس يستأنسون بهذا المفهوم بشكلٍ وآخر.

الوجود مشتركٌ لفظيٌّ

إنّ من بين الأبحاث الهامة بشأن الوجود هو السؤال القائل: هل يُستعمل (الوجود) في مورد جميع الموجودات على وتيرةٍ واحدةٍ أم أنّه لفظٌ مشتركٌ، وأنّ معناه يختلف باختلاف

---

١. ابن سينا، أبو علي، ***دانش نامه علائي (المنطق والفلسفة الأولى)***، تصحيح وتعليق، أحمد خراساني، ص ٧٢، مكتبة الفارابي، طهران، ١٣٦٠ هـ ش، (مصدر فارسي).

2. CSM, 2: 418.

3. Adams, Robert Merrihew. (1974). "***Theories of Actuality***", Nous; s, Vol. 8, No. 3 (Sep., 1974). P. 221.

الموارد؟ إن لنظرية (الاشتراك المعنوي)[١] للوجود بوصفها النظرية الغالبة عند **بيرتي**[٣٢] (بيرتى، ٢٠٠١) الكثير من الداعمين، من أمثال: **راسل**، و **كواين**، و **وايت**[٤] (وايت، ١٩٥٦)، و **فان إينفاجين**[٦٥] (فان إينفاجين، ٢٠٠١).

إذ يقول كواين[٧] (كواين، ١٩٦٠، ١٣١) على سبيل المثال:

هناك فلاسفةٌ يؤمنون بشكلٍ قاطعٍ وحاسمٍ بأنّ (الوجود) الذي يستعملونه بالنسبة إلى الأعداد والمجموعات ونظائرها، و (الوجود) الذي يستعملونه بالنسبة إلى الأشياء الماديّة، هما نوعان من استعمال عبارة (الوجود) المبهمة. وإنَّ الذي أجد نفسي عاجزاً عن فهمه هو الإيمان والاعتقاد القاطع لدى هؤلاء في هذا الشأن. فما هو الشيء الذي يمكن لهؤلاء أن يأتوا به كشاهدٍ على مثل هذا الادعاء؟

وقد استدل **فان إينفاجين**[٨] (فان إينفاجين، ٢٠٠١، ١٧) لصالح الاشتراك المعنوي قائلاً:

إن الاشتراك المعنوي في العدد وسنخيته القريبة بين الوجود والعدد، يقنعنا في الحدِّ الأدنى بوجود دليلٍ جيّدٍ يحملنا على تصوّر أنّ الوجود مشتركٌ معنويٌّ.

---

1. Univocalism

2. Berti

3. Berti, Enrico. (2001). "IX-Multiplicity and unity of being in Aristotle', ***Proceedings of the Aristotelian Society***, Vol. 101, pp. 182 – 207.

4. White, M. (1956). **Toward a Reunion in Philosophy**, Cambridge Mass: Harvard University Press.

5. Van Inwagen

6. Van Inwagen, P. (2001). "Meta Ontology" in: ***Ontology, Identity, and Modality***: Essayss, pp. 13 – 31. Cambridge: Cambridge University Press. (Published first at: Erkenntnis, 48: 233 – 250).

7. Quine, W. V. O. (1960). "Existence and Quantification', in: ***Ontological Relativity and Other Essays***. New York: Columbia University Press. P. 131.

8. Van Inwagen, P. (2001). "Meta Ontology" in: ***Ontology, Identity, and Modality***: Essayss, p. 17.

وعلى المقلب الآخر ذهب فلاسفةٌ آخرون، من أمثال: **رايل**[١] (رايل، ١٩٤٥ و ١٩٤٩)، و **ريشير**[٣٢] (ريشير، ١٩٧٨) إلى الدفاع عن نظريّة (**الاشتراك اللفظي**)[٤] بالنسبة إلى الوجود. فقد ذهب رايل[٥] (رايل، ١٩٤٥، ١٥) إلى الادعاء قائلاً:

قد يصحّ القول: هناك وجود لكنيسةٍ جامعةٍ في مدينة أوكسفورد، وهناك وجودٌ لقاذفةٍ بثلاثة محرّكات، وهناك وجودٌ لعدد مربع كامل بين ٩ و ٢٥. إن موضوع الوجود بالنسبة إلى هذه الموارد الثلاثة التي يقال إنها موجودةٌ مختلفٌ كما أن أداءها المنطقي متفاوتٌ أيضاً.

وعلى هذا القياس يذهب **ريشير**[٦] (ريشير، ١٩٧٨، ٦٤) إلى الاستدلال بأن الوجود مشتركٌ لفظيٌّ، إذ يقول:

هناك عددٌ من المعاني المختلفة للوجود، والتي تكون ـ في أحسن الأحوال ـ على شكل مجموعاتٍ متشابهةٍ ومتّصلةٍ ببعضها ضمن أسرةٍ واحدة.

يبدو أن برهان أنصار نظريّة الاشتراك اللفظي للوجود غير تام. ولتوضيح هذا الأمر لا بدّ من الالتفات إلى الاختلاف بين (مفهوم الوجود)، و (الوجود الواقعي والأصيل). لقد سبق أن أوضحنا أن مفهوم الوجود مفهومٌ بسيطٌ وغير قابلٍ للتجزئة. بمعنى أن مفهوم الوجود (بما هو وجود) مفهومٌ واحدٌ ومتشابهٌ، حتى إذا تمّ استعماله بالنسبة إلى موجودات مختلفة عن بعضها تماماً. وعليه فإن مفهوم الوجود في قضايا من قبيل: (الله موجود)، و (**الذرّة موجودة**)، و (الأعداد موجودة) هو مفهومٌ واحدٌ. ومن ناحيةٍ أخرى ـ كما صرّح ريشير

---

1. Ryle, G. (1945) **Philosophical Arguments**, Oxford: Oxford University Press. & Ryle, G. (1946) ***The Concept of Mind,*** London: Hutchinson & Company.

2. Rescher

3. Rescher, Nicholas. (1978). "The Equivocalty of Existence", ***Studies in Ontology***, ***American Philosophical Quarterly, Monograph Series***, ed by: Nicholas Rescher, No. 12, Oxford: Basil Blackwell.

4. Equivocalism

5. Ryle, G. (1945) ***Philosophical Arguments, Oxford***: Oxford University Press. P. 15 – 16.

6. Rescher, Nicholas. (1978). "The Equivocalty of Existence", ***Studies in Ontology***, American Philosophical Quarterly, Monograph Series, ed by: Nicholas Rescher, No. 12, Oxford: Basil Blackwell. P. 64.

بشكلٍ صائب ـ من الواضح أن الوجود الواقعي لا يتحقق في جميع الموارد على وتيرةٍ واحدة. إلّا أن هذه الواقعية لا تستلزم أن لا يكون الوجود بما هو وجود أمرٌ مشتركٌ بين مختلف الموجودات. إنّ حقيقة وجود الألوان المختلفة في عالم الوجود، لا تؤدي إلى نتيجةٍ مفادها عدم إمكان وجود شيءٍ باسم (اللون) هو مشتركٌ بين جميع أنواع الألوان. وبعبارةٍ أخرى: يمكن افتراض أمرٍ مشترك بين جميع الموجودات (وجميع الألوان) تتصف به مختلف الموجودات بدرجات ومراتب متفاوتة. فقد بيّن **جون أوستن**[١] [٢] (أوستن، ١٩٧٠، ٢٧) حالة تكون فيها لكلمة مصاديق متحدة من بعض الجهات ومختلفة من بعض الجهات، إذ يقول: عندما نتحدّث عن الرياضة السليمة، يكون لكلمة السليمة مصداقٌ هو متَّحدٌ إلى حدٍّ ما مع ذلك الشيء الموجود في عبارة الجسم السليم ... من هنا فإن السلامة (أ) عندما تُحمل على الرياضة، تكون بمعنى السلامة (ب) المنتجة أو الحافظة. أي السلامة بالمفهوم الذي يحمل على الجسم. وعليه فإن للسلامة (أ) والسلامة (ب) مصاديق بعضها متّحد، وبعضها مختلف.

وذات هذه النقطة في كلام أوستن[٣] (أوستن، ١٩٧٠، ٧١)، يمكن تعميمها على الوجود أيضاً. وعلى هذا الأساس عندما نقول: (الله موجود)، و (الإنسان موجود)، و (الاحمرار موجود)، و (العدد موجود)، و (الأسطورة موجودة) تطلق كلمة (موجود) على جميع هذه الموارد بوتيرةٍ واحدةٍ، رغم اختلافها في الدرجات والمراتب. وعلى هذا الأساس عندما يؤخذ الوجود من الزاوية الأنطولوجية على شكل (وجود شيء)، أو يمُزج بعناصرٍ من قبيل الضرورة والإمكان والقوّة والفعل وما إلى ذلك، فإنه يتحقق على أشكالٍ ومراتب متنوّعة. ولكن عندما يؤخذ الوجود بما هو وجودٌ بنظر الاعتبار، فإن الشهود يحكم بأن بالإمكان أخذه بنظر الاعتبار وحمله في جميع الموارد والمصاديق على وتيرةٍ واحدة.

---

1. John Austin

2. Austin, J. L. (1970). “Agathon and Eudaimonia in the Ethics of Aristotle”, in: ***Philosophical Papers***, 2nd ed., J. O. Urmson and G. J. Warnock (ed), Oxford: Oxford University Press. P. 27.

3. Ibid, p. 71.

الاختلاف بين الوجود والماهيّة

تعود جذور نظريّة الاختلاف بين الوجود والماهيّة إلى عصربوثيوس[١] في القرن الخامس للميلاد[٢]. (نولان، ٢٠٠١) وكان ابن سينا[٣] (ابن سينا، ١٤٠٣، ج ٣، ١٣-١٤ و ٦١) هو أول فيلسوفٍ يبحث هذه المسألة بشكلٍ منهجيٍّ ودقيق[٤]. وبعده تمّ بسط وتوسيع هذه النظريّة على يد الفلاسفة المسلمين ولا سيما صدر المتألهين الشيرازي[٥] (صدرالمتألهين، ١٩٨١، ج ١، ٤٥-٢٤٣) إن هذه المسألة لم تحظ بالاهتمام في العالم الغربي، حتى جاء (القديس توما الأكويني)[٦] (الأكوينى، ١٩٦٨)؛ ليبحثها في القرن الثالث عشر للميلاد بوصفها مسألةً فلسفيةً. تبعه بعد ذلك أغلب الفلاسفة الكبار في الغرب ـ الأعم من فلاسفة العصور الوسطى أو العصور الحديثة ـ في بحث هذه المسألة ومناقشتها، من أمثال: دونس سكوتس، و فرانسيسكو سوارز، و سبينوزا، و ديكارت، و لايبنتز، وإيمانويل كانط، وكذلك بعض الفلاسفة المعاصرين في الغرب أيضاً[٧].

---

1. Boethius

2. Nolan, Lawrence. (2001). "**Descartes' Ontological Argument**", in: ***Stanford Encyclopedia of Philosophy***, at: http://plato.stanford.edu/entries/descartes-ontological/.

٣. ابن سينا، أبو علي، ***الإشارات والتنبيهات (ثلاثة مجلدات)***، ج ٣، ص ١٣ ـ ١٤، وص ١٦، دفتر نشر كتاب، طهران، ١٤٠٣ هـ.

٤. وبطبيعة الحال فقد سبق الفارابي ابن سينا في بحث هذا الموضوع. انظر على سبيل المثال: الفارابي، أبو نصر، ***فصوص الحكمة***، شرح: إسماعيل شنب غازاني، ص ١ ـ ٢، نشر أنجمن آثار ومفاخر فرهنگي، طهران، ١٣٨١ هـ ش.

٥. الشيرازي، صدر المتألهين، ***الأسفار الأربعة (تسعة مجلدات)***، ج ١، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٥، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١ م.

6. Aquinas, St. Thomas. (1968). ***On Being and Essence***, Translated by Armand Maurer, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

٧. يبدو أن من بين الفلاسفة الغربيين المعاصرين كان (أتين جيلسون) هو أكثر من بحث في هذا الموضوع، انظر في هذا الشأن:

- Etienne, Gilson. (1949). **Being and Some Philosophers**, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

الفصل والتفكيك المفهومي بين الوجود والماهيّة

إن افتراض التمايز المفهومي بين وجود وماهيّة الشيء في الواقع هو ذات التمايز القائم بين حكاية القضيتين القائلتين: (ما هو هذا الشيء)، و (هذا الشيء موجود). فعلى سبيل المثال: يمكن تعريف ماهيّة العدد مستقلاً عن أن يكون هناك وجودٌ لعددٍ في العالم أم لا. إنّ البرهان لصالح هذا التمايز كما أقامه ابن سينا أولاً[١] (ابن سينا، ١٤٠٣ ه.ق.)، وأُعيد تقريره لاحقاً من قبل كانط[٢] (A7/B11)، بسيطٌ ومقنعٌ في الوقت نفسه: إنّ مفهوم الماهيّة بما هي ماهيّة لا يشمل مفهوم الوجود، بحيث إننا من خلال تجزئة وتحليل المفاهيم الماهويّة إلى أجزائه المكوّنة له لا نصل إلى مفهوم الوجود أبداً. وقد مثّل ابن سينا[٣] (ابن سينا، ١٤٠٣، ج ٣، ١٣-١٤) لذلك بالمثلث لإثبات هذا المدعى: إذ يمكن لنا الحديث عن خصائص المثلث، دون أن نعلم ما إذا كان هناك وجودٌ لمثلثٍ في العالم أم لا.

كما أنّ مفهوم الوجود لا يشمل مفهوم الماهيّة أيضاً. ومن هنا يمكن لنا أن نعلم بوجود شيءٍ دون أن نعلم ماهيّته. فعلى سبيل المثال يمكن للعالم الطبيعي أن يشاهد كائناً تحت المجهر في مختبره دون أن يمتلك تصوّراً عن ماهيّة ذلك الكائن. أو أنّ الكثير من الفلاسفة يؤمنون بأنّ (الإحساس) موجودٌ، ولكنّهم في الوقت نفسه لا يملكون تصوراً واضحاً عن ماهيّة هذا الإحساس. ومن هنا يبدو أنّ نظرية الاختلاف المفهومي بين الوجود والماهيّة نظريّةٌ محكمةٌ ويمكن الدفاع عنها[٤]. وبعد افتراض وجود مثل هذا الاختلاف المفهومي، يأتي السؤال اللاحق: هل هناك بين وجود وماهيّة الكائنات الممكنة تمايزٌ حقيقيٌّ أم لا؟

---

١. ابن سينا، أبو علي، ***الإشارات والتنبيهات***.

2. A7/B11.

٣. ابن سينا، أبو علي، ***الإشارات والتنبيهات (ثلاثة مجلدات)***، ج ٣، ص ١٣ ـ ١٤.

٤. إن هذه النظرية التي تبدو على مثل هذا الوضوح، قد طرحت للمرة الأولى من قبل السيكولاستيين من أمثال (دونس سكوتس)، ثم ناقشها (ديفد هيوم) لاحقاً Hume, David. (1989 (1740). ***A Treaties of Human Nature***, ed. By L. A. Selby-Biggs, Oxford: Oxford University Press). وفيما يتعلق بنقد ادعاءات هيوم، انظر:

Shaffer, Jerome. (1962). ‘Existence, Predication, and the Ontological Argument’, ***Mind***, New Series, Vol. 71, No. 283, (Jul. 1962).

التمايز أو عدم التمايز الواقعي بين الوجود والماهيّة

طبقاً لنظريّة التمايز الواقعي بين الوجود والماهيّة، لا يكون التمايز بين الوجود والماهيّة مجرّد تمايز مفهوميٍّ فقط، بل هناك تمايزٌ وفصلٌ واقعيٌّ أيضاً. بمعنى أنّ المفاهيم الماهويّة تحيل إلى جزءٍ (ميتافيزيقي) من واقعيّة الشيء، ومفهوم الوجود إلى وجهٍ (ميتافيزيقي) آخر من ذلك الشيء. وبعبارةٍ أخرى: إنّ لكلٍّ من المفاهيم الماهويّة ومفهوم الوجود مصاديقٌ محددةٌ ومتمايزةٌ في الخارج. وعليه فإن وجود وماهيّة شيءٍ ما، وجودان متمايزان من بعضهما. رغم أنه ـ كما ذهب بعض الفلاسفة[1] (فاليسيلا، ٢٠٠٢، ٢-٧١) ـ قد يُدّعى بأنّ الوجود والماهية في الموجودات الممكنة لا يمكن لأيّ منهما أن يتحقق من دون الآخر.

تبدو نظريّة التمايز الواقعي بين الوجود والماهيّة في غاية التطرّف. ومع ذلك فقد ذهب بعض الفلاسفة المعاصرين إلى تبنّي صيغةٍ حديثةٍ نسبياً عن هذه النظرية[2]. لم يكن لهذه النظرية سوى النزر القليل من الأنصار من بين فلاسفة القرون الوسطى. وقد نسب **ميللر** (ميللر، ١٩٨٦، ٢٣٧) القول بنظريّة التمايز الواقعي بين الوجود والماهيّة إلى ابن سينا، والقديس توما الأكويني، وجيلز الرومي[3]، بيد أنّه لم يوضّح مراد الفلاسفة من التمايز الواقعي بين الوجود والماهيّة. فإذا كان مراد ميللر من التمايز الواقعي هو ذات ما تقدم إيضاحه في هذا المقال، فإنّنا إذا استثنينا **جيلز الرومي** ـ الذي صرّح بمثل هذا التمايز[4] ـ

---

١. انظر على سبيل المثال:

Vallicella, William F. (2002). **A Paradigm Theory of Existence**, ***Onto Theology Vindicated***, Kluwer Academic Publishers: London. P. 71 – 72.

٢. انظر على سبيل المثال:

- Barry, Miller. (1986). "Exists' and Existence", ***Review of Metaphysics*** 40 (December 1986): p. 237 – 270; Vallicella, William F. (2002). **A Paradigm Theory of Existence**, ***Onto Theology Vindicated***, Kluwer Academic Publishers: London. P. 71 – 72.

3. Giles of Rome

٤. للمزيد من الاطلاع على آراء (جيلز الرومي)، انظر:

- Wippel, John. (1982), "Essence and Existence", in: ***The Cambridge History of Later Medieval Philosophy***, eds. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, and Jan Pinborg. New York: Cambridge University Press, p. 396 – 398.

فإن ابن سينا قطعاً، والقديس توما الأكويني ـ على ما يبدو من كتاباته ـ لم يكونا من القائلين بهذا التمايز.

فقد صرّح ابن سينا في مواضع مختلفةٍ من مؤلفاته (من قبيل: الشفاء والطبيعيات والسماع الطبيعي) أولاً: بأنّ التمايز بين الوجود والماهيّة تمايزٌ مفهوميٌّ وليس واقعياً. وثانياً: إنّنا بعد دراسة كلٍّ من مفهوم الوجود ومفهوم الماهيّة ندرك أنّهما مفهومان مستقلان لا ربط لأحدهما بالآخر. ثم عمد ابن سينا لبيان العلاقة بين الوجود والماهيّة إلى الاستفادة من كلمة (العروض). فإنّ مفردة (العروض) تُعتبر في اللغة العربية من المشترك اللفظي، حيث تدلّ على مختلف المعاني. ويبدو من الناحية التاريخية أن ابن رشد هو أوّل شخصٍ خلط بين الاستعمالات المتنوّعة لهذه الكلمة، ونسب القول بالتمايز الواقعي بين الوجود والماهيّة خطأً إلى ابن سينا. وعلى أساس هذا التفسير الخاطئ، كان ابن سينا يرى أن نسبة الوجود إلى الماهيّة كنسبة العرض إلى الشيء (الذات والموجود). وقد استمرّت هذه النسبة الخاطئة إلى يومنا هذا، حيث نشهد تكرارها عند الكثير من الفلاسفة الغربيين[١].

بيد أن الحقيقة هي أن لا أحد من كبار فلاسفة المسلمين كان يقول بالتمايز الواقعي بين الوجود والماهية. فقد صرّحوا بأنّ الوجود والماهيّة متحدان في الخارج ومتمايزان في الذهن[٢]. يمكن لذهن الإنسان من خلال التجزئة والتحليل من الوصول إلى التمايز بين مفاهيم الوجود والماهيّة مما ليس له وجود في الخارج. إنّ الشيء في الواقعية يتّحد في وجوده مع جميع آثاره الماهوية[٣]. وكذلك ذهب الكثير من كبار الفلاسفة في الغرب من

---

١. انظر على سبيل المثال:

- Wippel, John. (1982), “Essence and Existence”, in: **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**, eds. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, and Jan Pinborg. New York: Cambridge University Press; Barry, Miller. (1986). “**Exists’ and Existence**”, Review of Metaphysics 40 (December 1986): p. 237.

٢. إن الماهية ـ طبقاً لرأي صدر المتألهين ـ لا أصالة لها أبداً، وإنما هي مجرّد حدّ للوجود. بيد أنه حتى الفلاسفة الذين لا يقولون بأصالة الوجود، لم يكونوا يقولون بالتفكيك الواقعي بين الوجود والماهية.

٣. لا بد من توضيح هذه النقطة وهي أن اتحاد الوجود مع الماهية في الخارج لا يعني أننا نستطيع أن نغض الطرف عن الوجود لصالح مفهوم باسم الشيء، كما كان يدعي وليمز (Williams, Donald C. (1962). ‘Dispensing with Existence’, ***The Journal of Philosophy***, Vol. 59, No. 23, 1962, p. 763.)، ولا يستلزم أن تكون ماهية الشيء مقتضية بالضرورة لوجوده،

أمثال: القديس **توما الأكويني**[١] (الأكوينى، ١٩٦٨)، و **فرانشيسكو سوارز**[٢] (سوارز، ١٩٤٧)، و **رينيه ديكارت**[٣] (ديكارت، CSM، ٣، ٢٨٠)، و **بيير جاسندي**[٤] (جاسندى، CSM، ٢، ٢٢٤)، إلى نفس ما ذهب إليه فلاسفة المسلمين أيضاً. فقد ذهب رينيه ديكارت[٥] (ديكارت، CSM، ٣، ٢٨٠) إلى القول بوضوح بأن التمايز بين الوجود والماهية هو مجرد تمايزٍ مفهومي، وأنهما غير متمايزين في الخارج أبداً. كما ذهب **بيير جاسندي**[٦] (جاسندى، CSM، ٢، ٢٢٤) إلى القول بهذا الرأي صراحة: إن التمايز الواقعي [بين الوجود والماهية] غير ممكن، بغض النظر عما إذا كان الذهن يفكك بينهما أو يتصورهما مستقلاً من بعضهما.

الوجود والخصائص الماهويّة

يبدو واضحاً أن الوجود ليس خصوصيةً ماهويةً، بمعنى الصفة التي تعود إلى ماهيّة الشيء، كأن تكون الحمرة ـ مثلاً ـ صفةً للتفاحة[٧]. وعلى هذا الأساس فإنّ الوجود لا يصنف ضمن المقولات الماهويّة أبداً، وأن الأشياء الموجودة ليست نوعاً خاصاً من الأشياء. إنّ الوجود ليس جنساً ولا فصلاً ولا ذاتاً ولا عرضاً ولا جزءاً من تلك الأشياء. فلو كان الوجود واحداً

بحيث تتحوّل جميع الموجودات إلى موجودات ضرورية الوجود، كما كان يدعي فاليسيلا (Vallicella, William F. (2002). A Paradigm Theory of Existence, ***Onto Theology Vindicated***, Kluwer Academic Publishers: London. P. 71 - 72).

1. Aquinas, St. Thomas. (1968). ***On Being and Essence***, Translated by Armand Maurer, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

2 Suarez, Francisco (1947). "***On the Various Kinds of Distinctions***", Trans. Of Disputatione Metaphysicae VII, by Cyril O. Vollert. Milwaukee: Marquette Universiry Press.

3. ***CSM***, 3: 280.

4. ***CSM***, 2: 224.

5. ***CSM***, 3: 280.

6. ***CSM***, 2: 224.

٧. يذهب بعض الفلاسفة الموالين لاتجاه فيرجيه إلى الاعتقاد بأن الوجود لا يمكن أن يكون خصيصة للفرد أيضاً. فعلى سبيل المثال: ذكر برتراند راسل:

Russell, B. (1971). "The Philosophy of Logical Atomism", in: ***Logic and Knowledge***, ed. R. C. Marsh. New York: Capricorn Books. P. 252.

هناك عدد من الفلاسفة الذين يؤكدون على أن الوجود ... خصلة يمكن نسبتها إلى الأشياء، وإن الأشياء الموجودة تتمتع بصفة الوجود، والأشياء غير الموجودة لا تتمتع بهذه الصفة. وهذا ادعاء سخيف.

من هذه المقولات، فعندها يمكن للشيء أو لجزءٍ منه أن يكون موجوداً من دون أن يكون له وجود، وهذا كلام لا معنى له.

إنّ الوجود ليس كيفيّةً عارضةً على ماهيّةٍ متحققةٍ سلفاً، بل الوجود هو شرطٌ ضروريٌّ لتحقق كلِّ ماهيّة. وعليه فإن وجود كلِّ شيءٍ متقدمٌ ـ من الناحية المنطقية ـ على تحقق خصائصه الماهويّة. وكما يقول بيير جاسندي[1] (جاسندى، CSM، ٢، ٥-٢٢٤): (إذا كان الشيء فاقداً للوجود، فإنّنا لا نقول بأن هذا الشيء ناقص، أو أنه بعيدٌ عن الكمال، وإنما نقول بدلاً من ذلك: إنه ليس بشيء).

ويمكن لنا أن نلخص ما ذكرناه حتى الآن على شكل القواعد الآتية:

أ ـ إنّ مفهوم الوجود ومفهوم الماهيّة متمايزان من بعضهما. بمعنى أنّ مفهوم الوجود لا يشمل مفهوم الماهية، كما أن مفهوم الماهيّة لا يحتوي على مفهوم الوجود.

ب ـ إنّ مفهوم الوجود ليس مفهوماً ماهوياً، ولا يضيف أي شيءٍ إلى المفاهيم الماهويّة بما هي ماهوية.

ج ـ إنّ مفهوم الوجود مشتركٌ معنويٌّ.

د ـ إنّ الذي يميّز بين الأشياء من الناحية المفهوميّة هي المفاهيم الماهويّة.

هـ ـ إنّ الوجود بما هو وجودٌ يُحمل على جميع مصاديقه على وتيرةٍ واحدةٍ (وإن على نحو التشكيك).

و ـ هناك بين الوجود والماهية تمايزٌ واقعي. إنّ الوجود والماهية متحدان في الخارج، وغير متميزان من بعضهما.

ز ـ إن الوجود ليس خاصيةً ماهويةً، ولا يضيف شيئاً إلى الماهية بما هي ماهية.

وفيما يلي نعمل على توظيف هذه النتائج المتقدمة بوصفها سبع قواعد لنثبت كيف يمكن حلّ المشكلتين المتقدمتين (أي: مشكلة التناقض، ومشكلة الثرثرة) في آراء كانط.

---

1. ***CSM***, 2: 224 - 225.

وفي البداية نستعرض آراء كانط بوصفها أصلاً، ثم نعمل على بيان كلٍّ واحدٍ منها في ضوء هذه القواعد.

الأصل الأول:

إن جميع القضايا الوجوديّة تركيبيّةٌ (كانت A 597 / B 625).

إن القضايا الوجودية تركيبيّةٌ، بدليل أنّ موضوع هذه القضايا يعبر عن ماهيّة ذلك الشيء الذي يُحمل الوجود عليه. وفي هذه الحالة فإن الموضوع لا يشتمل على مفهوم المحمول يعني الوجود، ولذلك فإن المحمول يضاف إليه. إن القاعدة [أ] توفر مثل هذا الشرط للقضايا الوجودية.

يبدو أن هيوم[١] (هيوم، ١٩٨٩ [١٧٤٠]، ٧-٦٦) يخالف هذا الكلام كما يخالف كانط؛ إذ يقول:

إن مفهوم الوجود ... هو مفهوم ذلك الشيء الذي نتصوره على هيئة الموجود ... وكلّ ما نتصوّره، أنما نتصوّره بوصفه موجوداً[٢].

إن نظرية (هيوم) تشبه إلى حدٍّ كبيرٍ رؤية **نخ نيكيان**و **و. سالمون**[٣]،[٤] (نخ نيكيان و سالمون، ١٩٥٧، ٥٤١) إذ يقولان مثلاً: إنّ كلَّ تصوّرٍ يستلزم محمول (الموجود). يقول هيوم لتوجيه مدعاه:

... حيث إننا لا نذكر أي مفهومٍ أو تأثرٍ دون نسبة الوجود إليه، فإن مفهوم الوجود يجب إما أن يكون حصيلة تأثرٍ مستقل، مركب بكلّ إدراكٍ أو شيءٍ في تفكيرنا، أو أن

---

1. Hume, David. 1989 (1740). ***A Treaties of Human Nature***, ed. By L. A. Selby-Biggs, Oxford: Oxford University Press. P. 66 – 67.

٢. لا بد من الالتفات إلى أن هيوم يتحدّث هنا بشأن الارتباط بين مفهومين، أي: مفهوم الوجود ومفهوم الموجود، وليس بشأن العلاقة بين الوجود والموجود.

3. G. Nakhnikian & W. Salmon.

4. Nakhnikian, George and Wesley C. Salmon. (1957). ""Exists" as a Predicate", ***The Philosophical Review***, Vol. 66, No. 4 (Oct. 1957) p. 541.

يكون متحداً بمفهوم الإدراك أو الشيء ... [إلا] أنّ مفهوم الوجود لا يُعدّ نتيجةً لأيّ تأثّرٍ خاص ... وعليه فإن مفهوم الوجود هو مفهوم ذلك الشيء الذي نتصوّره.

إن خلاصة استدلال هيوم هي: (إن مفهوم الوجود) و (مفهوم الشيء الموجود) واحدٌ.

وقد قال **شيفر**[١] (شيفر، ١٩٦٢، ٣١٦):

إن هيوم قد خلط بين (وجود المفهوم) و (وجود ما يُتصوّر): خلط بين الواقعيات التي تكوّن المفهوم، والأشياء التي تكوّن الواقعيات. ولو كان مراد هيوم[٢] (هيوم، ١٩٨٩ [١٧٤٠]، ٦٦) من كلمة (إليه) في العبارة القائلة: (... نحن لا نتذكر أي مفهومٍ أو تأثّر دون انتساب الوجود إليه)، فإن المفهوم أياً كان نوعه، يكون هيوم

في الواقع قد خلط بين (وجود المفهوم) وبين (مفهوم الوجود)[٣].

ثم إن رأي هيوم إذا كان مراده من (الموجود) هو الشيء الذي له وجودٌ واقعي، لا يمكنه توضيح الموارد التي نتصور فيها الأشياء المعدومة. صحيحٌ أنّنا إذا قلنا: (إن المعدوم موجودٌ) نكون قد ناقضنا أنفسنا بأنفسنا، إلّا أن هذا لا يمنع من إمكانية تصوّر المعدوم.

يضاف إلى ذلك أن مفهوم الماهية إذا كان مشتملاً على مفهوم الوجود، ففي مثل هذه الحالة تكون القضايا الموجبة والسالبة الوجودية، من قبيل: (الإنسان موجود) و (الإنسان غير موجود) على التوالي يتحولان إلى تحصيل الحاصل التناقض؛ إذ إن القضية الأولى

---

1. Shaffer, Jerome. (1962). 'Existence, Predication, and the Ontological Argument', ***Mind***, New Series, Vol. 71, No. 283, (Jul. 1962) p. 316.

2. Hume, David. 1989 (1740). ***A Treaties of Human Nature***, ed. By L. A. Selby-Biggs, Oxford: Oxford University Press. P. 66.

٣. إن الادعاء المتناقض الذي يذكره (هيوم) في مورد القضايا السالبة الوجودية، يراها في موضوع آخر Hume, David. (1989 (1740). ***A Treaties of Human Nature***, ed. By L. A. Selby-Biggs, Oxford: Oxford University Press. P. 15) قضايا يتركب فيها مفهوم الشيء مع مفهوم المعدوم، وفي موضع آخر (انظر: المصدر ذاته، ص ٩٦، الهامش) رد هذا الرأي صراحة، الأمر الذي يثبت أن هيوم لم يكن لديه إدراك صحيح عن هذا الموضوع.

ستكون بمعنى: (الإنسان الموجود موجود)، ومعنى القضية الثانية: (الإنسان الموجود غير موجود). ولكن كما يؤكد (**برود**[1])[2] (برود، ١٩٥٣، ٣-١٨٢) بقوله:

... واضحٌ أنّ العنقاء لا وجود لها، ليس من التناقض. إن هذا الادعاء ليس ممكناً من الناحية المنطقية فحسب، بل هو تقريباً صحيحٌ قطعاً ... من الواضح أنّ القطط موجودةٌ ليست من الثرثرة. [إن هذا الادعاء] قضيّةٌ يحتمل إنكارها من قبل الشخص الذي لم يرَ قطةً في حياته أبداً.

إن ادعاء (هيوم) بشأن الوجود ليس مخالفاً للشهود فحسب، بل هو خاطئٌ في الحقيقة. ومن العجيب جداً أن هيوم في موضعٍ آخر[3] (هيوم، ١٩٧٨ [١٧٧٧]، ١٦٤)، يردّ ما ادعاه هنا صراحة، ويقول:

إنّ كلَّ ما هو موجود، كان من الممكن أن لا يكون موجوداً. وإنّ إنكار أي واقعيةٍ لا يستلزم التناقض.

والخلاصة أنّ القضايا الوجوديّة ـ على مبنى تعبير هذه المقالة من كانط المخالفة لرأي هيوم ـ تركيبيةٌ؛ إذ إن المحمول (الوجود) قد سبق أن أُخذ بنظر الاعتبار في موضوع تلك القضايا، ولذلك فإنه يضاف إليها.

الأصل الثاني:

(الوجود) ... ليس مفهوم شيءٍ يمكن إضافته إلى مفهوم شيءٍ (كانط A 598 / B 626)

في الوهلة الأولى يبدو أن هناك تناقضاً واضحاً بين الأصل الأول والأصل الثاني. بيد أنه بالاستناد إلى القاعدة (ب) والقاعدة (و) والقاعدة (ز)، يمكن تفسير الأصل الثاني بحيث يرتفع التناقض الظاهري الموجود في كلام كانط. وهناك طريقان إلى ذلك. وطبقاً لمبنى الطريق الأول، يكون كانط في الأصل الثاني في مقام بيان مطالب لا بشأن الأشياء، وإنما

---

1. C. D. Broad.

2. Broad, C. D. (1953). ***Religion, Philosophy and Psychical Research***, London: Routledge. P. 182 – 183.

3. Hume, David. (1978 (1777)). ***Enquiries Concerning the Human Understanding***, ed. L. A. Selby – Bigge, Clarendon Press: Oxford. P. 164.

بشأن أجزاء وعناصر القضايا الوجودية التي يمكن اعتبارها بمنزلة المفاهيم المعبّرة عن الأشياء. وفي هذه الحالة من خلال استبدال (مفهوم الشيء) بـ (مفهوم ماهوي) يتضح أنّ كانط في الأصل الثاني يقول في الواقع ذات الشيء الذي تمّ بيانه ضمن القاعدة (ب): (الوجود) ليس مفهوما ماهوياً، وعلى الرغم من أنّ مفهومه في القضايا الوجودية يضاف إلى المفاهيم الماهوية، بيد أنّ هذه الإضافة ليست من قبيل الجمع بين المفهومين الماهويين.

وعلى مبنى التعبير الثاني، فإن بحث كانط في الأصل الثاني ليس بشأن مفاهيم الوجود والماهية، وإنما بشأن الوجود والماهيّة الواقعيّة والمتحققة. إن كانط يؤكد هنا في الواقع على النواة الأصليّة لنظريّة أنصار عدم التفكيك الواقعي بين الوجود والماهيّة (أي: القاعدة [و] والقاعدة [ز])، والتي على أساسها يكون الوجود والماهيّة متحدان في الخارج، ولذلك لا يضاف وجود أي شيءٍ إلى الماهيّة بما هي ماهية.

وقد اختار هيوم[١] (هيوم، ١٩٨٩ [١٧٤٠]، ٦٦-٦٧) رأياً قريباً جداً إلى هذه النظرية، وذلك إذ يقول[٢]:

إن التأمل في مورد كلِّ شيءٍ بما هو، والتأمل في مورد ذلك الشيء بما هو موجود، ليسا أمرين مختلفين عن بعضهما. (بمعنى أن مفهوم الوجود) عندما يتم تركيبه بمفهوم كلّ شيء، لا يضيف إليه أي إضافة.

إن هذا الرأي في العبارة الآتية من قبل كانط[٣] (كانط، A 600 / B 628) قد تمّ بيانها بوضوحٍ أكبر:

إن الشيء إذ تصورناه محمولاً من أي طريق أو أي مقدار ... وبعدها إذا قلنا بالإضافة إلى ذلك: (إن هذا الشيء موجود) لا نكون قد أضفنا له أدنى شيء ... وإذا تصورنا توفر جميع الخصائص في مورد شيءٍ باستثناء أمرٍ واحدٍ فقط، لا تكون الواقعية ملحوظة، ومن خلال القول إن هذا الشيء الناقص موجودٌ، لن يضاف شيء إلى ذلك.

---

1. Hume, David. 1989 (1740). ***A Treaties of Human Nature***, ed. By L. A. Selby-Biggs, Oxford: Oxford University Press. P. 66 - 67.

٢. وبطبيعة الحال فإن هذا الادعاء إنما يصح إذا افترضنا أن (هيوم) يتحدّث بشأن الوجود والماهية المتحققة، وليس بشأن مفاهيم الوجود والماهية.

3. A 600 / B 628.

والملفت للانتباه في البين أن هذا التناقض الظاهري في كلمات كانط، يمكن العثور عليه في كلمات ديكارت أيضاً. فإن ديكارت من جهة ـ كما سبق أن أسلفنا ـ يذهب صراحةً إلى الاعتقاد بالتمايز والفصل المفهومي بين الوجود والماهية، كما أنّه[١] (ديكارت، CSM، ٢، ١٧٧، Axiom X) يقول من جهةٍ أخرى:

إن الوجود هو جزءٌ من مفهوم كلِّ شيء؛ إذ إننا لا نستطيع تصور أي شيءٍ إلّا عند وجوده.

بيد أننا عند التدقيق أكثر ندرك عدم وجود تناقضٍ في البين. إذ إنّ مراد ديكارت هنا هو أن امتلاك أي مفهومٍ واضحٍ ومتميّزٍ يستلزم أن نأخذ بنظر الاعتبار موجوداً ينطبق عليه هذا المفهوم. وبعبارةٍ أخرى: عندما نمتلك مفهوماً واضحاً ومتميّزاً، يجب افتراض وجود مصداقه بوصفه أمراً مسلّماً. وعليه فإنّ ديكارت يتحدّث في موضعٍ عن العلاقة بين مفهومين، أي: مفهوم الوجود والماهية، في حين أن مراده في موضعٍ آخر بحث العلاقة بين مفهومٍ واضحٍ ومتميّزٍ وبين وجود مصداقه (وليس مفهوم الوجود).

وباختصار فإنّ مفهوم الوجود (محمول القضية) في القضايا الوجودية، يُضاف إلى مفهوم الموضوع، ولكن لا بوصفه مفهوماً ماهوياً. كما أنه لو أخذت أجزاء عناصر القضايا بوصفها معبّرةً عن ذلك الشيء الذي تكون مصداقاً له في الواقع، فإنّ المحمول (الوجود) لا يضيف في الخارج شيئاً إلى الموضوع (الماهية)؛ وذلك لأنهما متحدان في الخارج. وقد ذكر كانط[٢] (كانط،A 234 / B 287 - تمّت إضافة التأكيدات) هاتين النقطتين في عبارةٍ على النحو الآتي:

أما أصول الجهات [بمعنى: الإمكان والتحقق والضرورة] فهي ليست تركيبيّةً بالمعنى العيني؛ وذلك لأن محمولات الإمكان والتحقق [الوجود][٣] والضرورة لا

---

1. ***CSM***, 2: 177, Axiom X.

2. A 234 / B 287. تمّت إضافة التأكيدات

٣. رغم أن (كانت) في تقسيم مقولاته على هامش الموجهات (B 106)، لا يذكر كلمة (التحقق)، وأنما يستعمل بدلاً منها كلمة (الوجود)، ولكن ينبغي الالتفات إلى أنه يرى الوجود والتحقق بمعنى واحد، ولطالما استعمل أحدهما في موضوع الآخر.

تضيف شيئاً أبداً إلى المفهوم الذي تحكم في مورده. بمعنى أنّها لا تضيف شيئاً إلى تصوّر الشيء. ولكن حيث تكون هذه المحمولات تركيبيّة، فإنّها إنما تكون كذلك في الذهن فقط، بمعنى أنها تضيف قوّةً معرفيّةً ... إلى مفهوم الشيء (الواقعي) ... .

الأصل الثالث:

لو أضيف (الوجود) إلى مفهوم المحمول، لما أمكن لنا القول بأن المصداق الدقيق للمفهوم [المنشود لنا] موجودٌ (كانط A 600 / B 628).

إنّ مراد كانط من الأصل الثالث ليس إنكار أن الواقعية يمكنها على الدوام أن تشمل الوجوه التي لا تُعبّر عنها مفاهيمنا، خلافاً لما يطرحه بينيت[1] (بينت، ١٩٧٤، ٢٣٠) بوصفه نتيجةَ مشكلةٍ في رأي كانط. وكما ذكر آلان وود[2] (وود، ١٩٧٨، ١٠٥) ـ وهو مصيب في ذلك تماماً[3] ـ فإن كانط لا ينكر أننا عندما نقول (الألف موجود) نضيف إدراكاً جديداً في مورد (أ). بل إنّ مراد كانط هو أنّه لو أضيف الوجود (المحمول) ـ بوصفه مفهوماً ماهوياً ـ إلى مفهوم الموضوع في القضايا الوجودية، فإنه في مثل هذه الحالة سوف يُستبدل مفهوم الموضوع بمفهومٍ آخر لم يكن منشوداً لنا منذ البداية. ولكن حيث لا تكون في الواقعية أي ازدواجية وتغاير بين الوجود والماهية، لا يضاف الوجود إلى الماهية (القاعدة [و] و [ز])، فعندها لا يمكن للواقعية أن تكون مصداقاً دقيقاً لذلك الشيء الذي تمّ بيانه في القضايا الوجوديّة. وعلى هذا الأساس لا يسعنا الادعاء بأن المصاديق الصحيحة والدقيقة لمفاهيمنا موجودةٌ في الخارج.

ففي القضيّة الوجوديّة القائلة: (إنّ الذهب موجودٌ) ـ على سبيل المثال ـ يكون مصداق الموضوع والمحمول في الخارج شيئاً واحداً، لا شيئين. يذهب كانط إلى الاعتقاد بأن هذا المصداق إنما يتمّ إبرازه من خلال موضوع القضية (أي: الذهب)، وليس من خلال محمول

---

1. Bennett, J. (1974). ***Kant's Dialectic***, Cambridge: Cambridge University Press. P. 230.

2. Allen W. Wood.

3. Wood, Allen W. (1978). ***Kant's Rational Theology***, Ithace and London: Cornell University Press. P. p. 105.

القضية (أي: موجود)؛ إذ يرى كانط أنّ الوجود ليس شيئاً غير الواقعية الخارجية للأشياء (الذي هو الذهب في هذا المثال). وعلى هذا الأساس لو افترضنا أنّ المحمول في القضيّة الوجودية يضيف شيئاً إلى الموضوع، ففي مثل هذه الحالة سوف نحصل في القضية على مفهومٍ جديدٍ (أي: مفهوم الذهب زائد الوجود)، وهو ليس له أي مصداقٍ مستقلٍّ في الخارج، ولذلك لا يمكن للقضية أن تحكي عن عالم الواقع.

وأما في القضايا غير الوجوديّة التي تضاف فيها المفاهيم الماهويّة (على سبيل المثال: الذهب، والأصفر) إلى بعضها، فلا وجود لمثل هذه المشكلة؛ إذ إن لكلِّ مفهومٍ ماهويٍّ (الموضوع والمحمول) مصداقه الخاص به. ومن هنا فإن إضافة مفهومٍ ماهويٍّ (المحمول) إلى مفهومٍ ماهويٍّ آخر (الموضوع) سوف يُعبرّ عن وجود مصداقين متمايزين في الخارج. وعلى هذا الأساس ـ خلافاً لمورد الوجود ـ إن إضافة المحمول إلى الموضوع في مثل هذه القضايا لن يستلزم عدم وجود المصداق الحقيقي لمفاهيمنا؛ إذ إن مثل هذه الإضافة تحصل حتى بالنسبة إلى ذات الواقعية أيضاً. إن الموقعيات المخالفة للواقع يمكنها أن تُظهر التفاوت بين الخصائص الماهويّة والوجود بوضوح، وأنه كيف يمكن ـ خلافاً للوجود ـ أن نفترض أنّ لكلّ خصيصةٍ ماهويةٍ مصداقها المستقل.

خذ المثال الآتي بنظر الاعتبار: (القضية الأولى): (يوجد X بحيث أن (أ) X ذهب، (ب) الوزن الذري X ٧٩، و (ج) X أصفر. في عالمنا، (أ)، و (ب)، (ج)، وبالتالي فإن (القضية الأولى) صادقة. ولكن يمكن تصوّر سبعة أوضاع مخالفة للواقع، تكون فيها واحدةٌ من القضايا (أ)، (ب)، (ج) في الحدّ الأدنى قضيةً كاذبةً. وبالتالي فإن (القضية الأولى) سوف تحلّ محل القضايا الأخرى التي يمكن لها أن تكون صادقةً في سائر العوالم الممكنة. خذ مثلاً (القضية الثانية) بنظر الاعتبار: (يوجد X بحيث أن X ذهب، الوزن الذرّي X ٧٩، و X ليس بأصفر)؛ و (باللغة الصورية: (ج) - & (ب) & (أ))؛ أو (القضية الثالثة): (يوجد X بحيث أن X ذهب، الوزن الذرّي ليس X ٧٩، و X ليس بأصفر). (بلغةٍ صوريّةٍ، (ج) ـ & (ب) ـ & (أ)) وقضايا أخرى نظير هذه القضايا.

وأما إذا كان للمحمول (الموجود) ذات آلية المحمولات غير الوجودية، ففي مثل هذه الحالة فإن القضية الأخرى، (د) ـ أي القضية (X موجود) أو (X لها وجود) ـ تضاف إلى القضايا (أ)، (ب)، (ج)، ويصل عدد القضايا المخالفة للواقع إلى ١٥ قضية. وأما من وجهة نظر كانط فإنه سيكون ادعاءٌ غير مفهومٍ تماماً لو قال شخص: (ليس هنا وجود لـ X ومع ذلك فإن هذا الـ X أصفر اللون). إذ لا يوجد أي تمايزٍ واقعيٍّ من وجهة نظر كانط بين (مصداق الـ X بوصفه ذهباً أصفر والوزن الذرّي ٧٩)، وإن (وجوده) غير قابلٍ للفرض. ومن هنا فإن مفهوم (الوجود) يحيل إلى ذات الشيء الذي يحيل إليه مفهوم الـ (X). وعليه يكون استدلال **شيفر** ضد كانط (أي: مشكلة الثرثرة) مخدوشاً؛ إذ إنه يقوم على قياسٍ خاطئٍ بين المحمول (الوجود) وسائر المحمولات الأخرى.

الأصل الرابع:

إنّ المحمول الحاسم، (هو المحمول الذي يضاف إلى مفهوم الموضوع، ويعطيه حجماً أكبر) (كانط A 598 / B 626)

إن مراد كانط في الأصل الرابع، من توسيع مفهوم الموضوع من خلال مفهوم المحمول، خلافاً لما ادعاه شيفر[1] (شيفر، ١٩٦٢، ١٠-٣٠٩)، ليس هو بأن يقوم المحمول الواقعي بإصلاح مفهوم الموضوع أو أن يعمل على تغييره. وعلى الرغم من أن التغيّر والتحوّل يُعدّ واحداً من الخصائص الثابتة للموجودات الفيزيقية التي لا تنفك عنها، يبدو أن المفاهيم ـ والوجودات الذهنية بشكل عام ـ ثابتةٌ لا تتغيّر. لو كان مفهوم (أ) موجوداً في ذهني، ثم خطرت في ذهني مفاهيمٌ جديدةٌ بشأن (أ)، فإن هذا لن يعني أن مفهوم (أ) قد تغيّر بفعل التأثير والتأثّر بمفهومٍ آخر مثل (ب). بل إن التغيير الأصح في مثل هذه الحالة هو أنه بعد ظهور مفهوم (ب)، سوف يكون لكلّ من مفهوم (أ) و (ب) وجودٌ متزامنٌ في ذهني. وإلا إذا لم يكن الأمر كذلك، لم يكن هناك لمفهوم (أ) من وجودٍ في ذهني، ولما

---

1. Shaffer, Jerome. (1962). 'Existence, Predication, and the Ontological Argument', ***Mind***, New Series, Vol. 71, No. 283, (Jul. 1962) p.309 - 310.

كنت قادراً على التفكير بـ (أ) بالإضافة إلى مفهوم (ب) عند عدم نسيانه أيضاً. وعلى هذا الأساس فإن المفاهيم لا تتغير، ولا تتحوّل إلى مفاهيمٍ أخرى.

ويبدو أن مراد كانط من بسط وتوسعة المفهوم، ليس هو تغييره إلى مفهومٍ آخر، وإنما استبداله بمفهومٍ آخر. لنفترض ـ على سبيل المثال ـ أن المراد من مفهوم الذهب (معدن أصفر لا يعتريه الصدأ). فإذا اكتشفنا أن الوزن الذرّي للذهب هو ٧٩، فإنّ المفهوم السابق سوف يُستبدل بمفهومٍ جديد، يضاف فيه (امتلاك الوزن الذري ٧٩) إلى المفاهيم السابقة.

بالالتفات إلى هذا التفسير يكون ادعاء كانط أن الـ (موجود) ليس محمولاً واقعياً. إذ لو اكتشفنا أن (الذهب موجودٌ) لا يتمّ فيه إيجاد مفهومٍ جديد. وعلى حدِّ تعبير كانط نفسه[١] (كانط، .629 - B 628تمّت إضافة التأكيدات):

(إذا كنا نتعامل مع الشيء ... يتم من خلال وجوده تصوّر أن [هذا الشيء] قد أُقحم في نسيج مجمل التجربة. وفي مثل هذا الارتباط بنسيج مجمل التجربة، لا يضاف أدنى بسطٍ أو زيادةٍ لمفهوم الشيء).

إن المحمول (الموجود) بناءً على ذلك، إنما يُظهر مجرّد أن المفهوم المنشود في الموضوع واجداً للمصداق. في حين أن المفاهيم الماهوية إذا أضيفت إلى الموضوعات، ستخلق مفاهيم جديدة، ولذلك يكون المحمول حاسماً.

الأصل الخامس:

إنّ المحمول الواقعي هو المحمول الذي (يحدد شيئاً) و (الوجود) ليس محمولاً واقعياً واضحاً (كانط A 598 / B 626)

طبقاً للأصل الرابع، إذا لم يكن الـ (موجود) محمولاً حاسماً، وإذا كان المحمول الواقعي هو المحمول الحاسم، فعندها لن يكون الـ (موجود) محمولاً واقعياً. وعلى هذا الأصل لن يكون كانط ساعياً وراء إظهار أن الـ (موجود) بحسب الأصول ليس محمولاً.

1. B 628 - 629. تمّت إضافة التأكيدات

بل إنّ مراده هو أنّ (الوجود) ليس محمولاً يُعبرّ عن الخصائص الماهويّة للموجودات. وبعبارةٍ أخرى: حيث تكون الخصائص الماهوية وحدها هي المبينّ والمميّز للأشياء والموجودات من بعضها (القاعدة [د])، فإن (المحمول الواقعي) من وجهة نظر كانط إنّما يمكنه أن يكون مجرّد محمول يعبرّ عن الخصائص الماهويّة للأشياء. وإن الالتفات إلى مفهومي الوجود والماهية يزيد هذه النقطة وضوحاً. وكما سبق لنا أن أوضحنا، فإن (الوجود) مشتركٌ معنويٌّ (القاعدة [ج] و [هـ])، ويستعمل في جميع الموجودات على وتيرةٍ واحدة، وإنَّ المفاهيم الماهويّة وحدها التي يمكنها أن تكون عناصر للتمييز بين الموجودات. وعليه فإنّ المحمولات المعبرّة عن الصفات الماهويّة للأشياء هي وحدها التي يمكن لها أن تكون محمولاً حاسماً، وأن تكون بالتالي واقعية.

النتيجة

ذكرنا في هذا المقال كيف يمكن حلّ نتيجتين معضلتين مترتبتين على رؤية كانط بشأن مسألة الوجود، وهما (معضلة التناقض)، و (معضلة الثرثرة) في ضوء آراء الفلاسفة الغربيين المتقدمين عليه، من أمثال: ديكارت، و جاسندي، و ***توما الأكويني***، وقبلهم جميعاً الفيلسوف المسلم ابن سينا حول الوجود والماهية ونوع العلاقة والارتباط القائم بينهما. بعد بيان هذه الأمور نلفت الانتباه إلى أنّ مبنى اعتراض كانط على برهان الوجود لم يكن منطلقاً من إنكاره لرؤية الفلاسفة المتقدمين عليه بشأن مقولة (الوجود). وإنما كان ذلك سعياً منه إلى إثبات أنّه حيث لا تكون هذه الآراء وجيهة، فإن برهان الوجود لن يكون بدوره معتبراً. فعلى سبيل المثال: إنَّ من بين الافتراضات الرئيسة لبرهان الوجود أن بالإمكان استنتاج الوجود الواقعي لبعض الموجودات من خلال مجرّد تصوّرها. وبعبارةٍ أخرى: من خلال صرف تصوّر ماهيّة الشيء المفترض، يمكن لنا أن نستنتج وجوده. ويكمن اعتراض كانط على ديكارت وقبله اعتراض جاسندي، في أن هذا الافتراض يتعارض مباشرةً مع

القاعدة [أ] التي يوافق عليها ديكارت بشكلٍ كامل. وقد شرح جاسندي[1] (جاسندى، CSM، ٢، ٢٢٥) هذه النقطة بوضوح؛ إذ يقول:

> **أنت [ديكارت] تقول: إن الوجود في جميع الموجودات منفصلٌ عن الذات [الماهية]، إلّا أن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الله. ولكن يمكن لنا أن نتساءل: كيف نستطيع فصل ذات إفلاطون عن وجوده، إلّا إذا قمنا بذلك في أذهاننا فقط؟ لنفترض أن إفلاطون لم يعد له من وجود، فما هو مصير الذات في مثل هذه الحالة؟ لا شك في أن التمايز بين الذات والوجود بالنسبة إلى الله من هذا القسم أيضاً: أي أن التمايز يحصل في أذهاننا ... وعليه لا يمكن من خلال تصوّرك لوجود الله أن تستنتج أنه موجود بالفعل.**

لم تكن الغاية من هذا المقال نقد ومناقشة اعتبار اعتراضات كانط على برهان الوجود. كما أنّ فرضيّة هذا المقال لا تقوم على أن رأي كانط في مورد برهان الوجود قائمٌ بقضه وقضيضه على الافتراضات المقبولة من قبله ومن قبل المتقدمين عليه على السواء. بل إن هدف المقال هو إظهار أن مسألة الوجود تواجه محذور القياس الأقرن أو محذوراً ذي حدّين: فإما أن نترك مشاكل رؤية كانط حول الوجود ـ أي: معضلة التناقض، ومعضلة الثرثرة ـ على حالها دون حلٍّ، أو أن نعمل على تفسير رأيه في ضوء خلفياته الفلسفية القائمة على حكمة ابن سينا. وعند اختيارنا لطريقة الحلِّ الثانية، ينحلّ هذان الإشكالان المتقدّمان، وتستقر أجزاء أحجية كلام كانط بشأن الوجود في مواضعها الطبيعية. ويبدو أن اختيار طريقة الحلّ الثانية هو الأحجى، وهو الاختيار الذي نأمل أن نكون قد نجحنا في تفصيل بيان كيفيّته والنتائج المترتبة عليه.

---

1. ***CSM***, 2: 225.

المصادر:

١. ابن سينا، أبو علي، ***الإشارات والتنبيهات (ثلاثة مجلدات)***، دفتر نشر كتاب، طهران، ١٤٠٣ هـ.

٢. ابن سينا، أبو علي، ***دانش نامه علائي (المنطق والفلسفة الأولى)***، تصحيح وتعليق، أحمد خراساني، مكتبة الفارابي، طهران، ١٣٦٠ هـ ش، (مصدر فارسي).

٣. أصل المقال بلغته الفارسية منشور في ***مجلة (ميتافيزيك: مجلة علمية - بحثية)*** تصدر عن كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة إصفهان، العدد: ٥ ـ ٦، ربيع وصيف عام ١٣٨٩ هـ ش، ص ٣٩ ـ ٥٨.

٤. دكتر ميرسعيد موسوى كريمى، دانشيار فلسفه دانشگاه مفيد قم. «**برون شدن از نتايج مشكل آفرين رويكرد كانط به مسئله وجود در پرتو حكمت سينوى** » در ***مجله علمى-پژوهشى متافيزيک***، دانشكده ادبيات و علوم انسانى، دانشگاه اصفهان، دوره جديد، شماره ٥ و ٦، بهاروتابستان ٨٩، صص ٣٩-٥٨.

٥. الشيرازي، صدر المتألهين، ***الأسفار الأربعة (تسعة مجلدات)***، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١ م.

٦. الفارابي، أبو نصر، ***فصوص الحكمة***، شرح: إسماعيل شنب غازاني، نشر أنجمن آثار ومفاخر فرهنگي، طهران، ١٣٨١ هـ ش.

7. Adams, Robert Merrihew. (1974). "***Theories of Actuality***", Nous; s, Vol. 8, No. 3 (Sep., 1974).

8. Aquinas, St. Thomas. (1968). ***On Being and Essence***, Translated by Armand Maurer, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

9. Austin, J. L. (1970). "Agathon and Eudaimonia in the Ethics of Aristotle", in: ***Philosophical Papers***, 2nd ed., J. O. Urmson and G. J. Warnock (ed), Oxford: Oxford University Press.

10. B 628 - 629.

11. Barry, Miller. (1986). "Exists' and Existence", ***Review of Metaphysics*** 40 (December 1986).

12. Bennett, J. (1974). ***Kant's Dialectic***, Cambridge: Cambridge University Press.

13. Berti, Enrico. (2001). "IX-Multiplicity and unity of being in Aristotle', ***Proceedings of the Aristotelian Society***, Vol. 101.

14. Broad, C. D. (1953). ***Religion, Philosophy and Psychical Research***, London: Routledge.

15. Campbell, Richard. (1974). "Real Predicates and Exists", ***Mind***, New Series, Vol. 83, No. 329, (Jan. 1974). Campbell, Richard. (1974). "Real Predicates and Exists", ***Mind***, New Series, Vol. 83, No. 329, (Jan. 1974).

16. CSM, 2, CSM, 3.

17. Etienne, Gilson. (1949). ***Being and Some Philosophers***, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

18. Everitt, Nicholas. (1995), "Kant's Discussion of the Ontological Argument", ***Kant-Studien***, 86 (4).

19. Gibson, Quentin. (1998) ***The Existence Principle***, London: Kluwer Academic Publishers.

20. Hume, David. (1978 (1777)). ***Enquiries Concerning the Human Understanding***, ed. L. A. Selby – Bigge, Clarendon Press: Oxford.

21. Hume, David. (1989 (1740). ***A Treaties of Human Nature***, ed. By L. A. Selby-Biggs, Oxford: Oxford University Press.

22. Jacquette, Dale. (2002). ***Ontology, Chesham***: Acumen Publishing Limited. P. Xiii.

23. Morscher, Edgar. (1985 / 1986). "Was Existence Ever a Predicate?" Graz***er Philosophiche Studien*** 35 / 26.

24. Morscher, Edgar. (1985 / 1986). "Was Existence Ever a Predicate?" ***Grazer Philosophiche Studien*** 35 / 26.

25. Munitz, Milton K. (1974). ***Existence and Logic***, New York: New York University Press. P. Xiv.

26. Nakhnikian, George and Wesley C. Salmon. (1957). “”Exists” as a Predicate”, ***The Philosophical Review***, Vol. 66, No. 4 (Oct. 1957)
27. Nolan, Lawrence. (2001). “Descartes’ Ontological Argument”, in: ***Stanford Encyclopedia of Philosophy***, at: http://plato.stanford.edu/entries/descartes-ontological./
28. Quine, W. V. O. (1960). “Existence and Quantification’, in: ***Ontological Relativity and Other Essays.*** New York: Columbia University Press.
29. Rescher, Nicholas. (1978). “The Equivocalty of Existence”, ***Studies in Ontology, American Philosophical Quarterly, Monograph Series***, ed by: Nicholas Rescher, No. 12, Oxford: Basil Blackwell.
30. Russell, B. (1971). “The Philosophy of Logical Atomism”, in: ***Logic and Knowledge***, ed. R. C. Marsh. New York: Capricorn Books.
31. Ryle, G. (1945) ***Philosophical Arguments***, Oxford: Oxford University Press. & Ryle, G. (1946) the Concept of Mind, London: Hutchinson & Company.
32. Salmon, Nathan U. (1987). “Existence”, ***Philosophical Perspectives***, Vol. 1, Metaphysics.
33. Shaffer, Jerome. (1962). ‘Existence, Predication, and the Ontological Argument’, ***Mind***, New Series, Vol. 71, No. 283, (Jul. 1962).
34. Suarez, Francisco (1947). “On the Various Kinds of Distinctions”, Trans. Of ***Disputatione Metaphysicae*** VII, by Cyril O. Vollert. Milwaukee: Marquette Universiry Press.
35. Vallicella, William F. (2002). ***A Paradigm Theory of Existence***, ***Onto Theology Vindicated***, Kluwer Academic Publishers: London.
36. Van Inwagen, P. (2001). “Meta Ontology” in: ***Ontology, Identity, and Modality: Essayss***, pp. 13 – 31. Cambridge: Cambridge University Press. (Published first at: Erkenntnis, 48: 233 – 250).
37. Vick, G. R. (1970). “Existence was a Predicate for Kant”, ***Kant-Studien***, 1970. 61. S.
38. White, M. (1956). ***Toward a Reunion in Philosophy***, Cambridge Mass: Harvard University Press.
39. Williams, Donald C. (1962). ‘Dispensing with Existence’, ***the Journal of Philosophy***, Vol. 59, No. 23, 1962.
40. Wippel, John. (1982), “Essence and Existence”, in: Th***e Cambridge History of Later Medieval Philosophy***, eds. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, and Jan Pinborg. New York: Cambridge University Press.
41. Wood, Allen W. (1978). ***Kant’s Rational Theology, Ithace and London***: Cornell University Press. P. p. 105.
42. Young, J. Michael. (1976). “***Kant on Existence***”, Ratio, D 76, 18: p. 91 – 106.

فلسفة إيمانويل كانط في بوتقة نقد فريدريك هيجل[1]

مهدي دهباشي[2]

فريدريك هيجل هو أحد أبرز الفلاسفة الغربيين في العصر الحديث، وضمن منظومته الميتافيزيقيّة العظيمة تطرّق إلى تحليل مسيرة الروح بشكلٍ جامعٍ وشموليٍّ وفق أسلوبه الجدلي المعهود، وذلك ابتداءً من نشأتها الأولى مروراً ببيان مختلف جوانبها وأسباب غربتها عن ذاتها وصولاً إلى كيفية امتلاكها فهماً مطلقاً، وقد اعتبر الفهم المطلق كخطوةٍ أخيرةٍ في واقع هذه المسيرة التكاملية بحيث تتبلور فيه المبادئ الفلسفية الخاصّة بكلّ عصرٍ.

هيجل ضمن هذه المسيرة الفكريّة وعلى ضوء آرائه الفلسفية، استعرض جميع الإنجازات الفكريّة والفلسفيّة التي شهدتها الأوساط العلميّة خلال الفترة السابقة لعهده، وفي هذا السياق وضّح كيفيّة الحفاظ على كلّ واحدٍ من هذه الإنجازات وأسلوب تفنيدها[3] لتحصيل ثمرةٍ جديدةٍ يمكن اعتبارها إنجازاً فكرياً؛ وفي هذا السياق دوّن مباحث نقديّةٍ هامّة حول نظريّات إيمانويل كانط الفكريّة النقديّة.

تطرّق الكاتب في هذه المقالة إلى بيان طابع النقد الذي طرحه هيجل على آراء كانط بخصوص العقل والشيء في ذاته النومين، وأهمّ نقدٍ أشار إليه في هذا المضمار أنّ العقل في فلسفة كانط غافلٌ عن واقعه، حيث أكّد من ناحيةٍ على استقلاله الذاتي وحجّية الأحكام التي يصدرها، لكنّه من ناحيةٍ أخرى قيّده بإطارٍ خاصٍّ؛ لذا وقع في تناقضٍ عجز عن وضع حلٍّ مقبولٍ له، وهذا هو السبب أيضاً في عقم مساعيه على صعيد المباحث اللاهوتيّة والدينيّة التي أخفق فيها عن طرح إجاباتٍ مناسبةٍ عمّا يرد عليها من تساؤلات ومؤاخذات؛ وأوعز هيجل ذلك إلى عدم صواب الرأي القائل بكون الإيمان مرتكزاً على الإدراك غير العقلي

---

١. المصدر: دهباشي، مهدي، «**تحليل و ارزيابى نقد هگل بر كانت**»، ***مجلة «حكمت وفلسفة»***، السنة الأولى، العدد الأوّل، ٢٠٠٥ م، الصفحات ٦ - ١٦.

تعريب: أسعد مندي الكعبي

٢. أستاذ علم الفلسفة في جامعة أصفهان - إيران.

3. Aufheben

والاعتقاد الباطني الصرف، إذ ليس من الممكن بتاتاً عزل العقل عن الإيمان؛ لأنّ ذلك يحرم الإنسان من مضمون الإيمان الثري.

العقل برأي هيجل بإمكانه تجاوز نطاق الفهم حينما يُفسح له المجال في تقييم قابليّاته ضمن نطاقٍ أوسع من نطاقه الخاصّ، لذا ينبغي له تجاوز تلك الأطر التي حدّدها له إيمانويل كانط.

بعد أن تطرّق كاتب المقالة إلى تحليل نقد هيجل للمباني العقليّة الكانطيّة، سلّط الضوء على موضوع الشيء في ذاته النومين في إطارٍ نقدي.

التحرير

******

ملخّص المقالة

الفيلسوف الألماني **فريدريك هيجل**[1] اعترف في مدوّناته بعظمة المنظومة الفكريّة لنظيره إيمانويل **كانط**[2] حيث مجّد شخصيّته وأثنى على أطروحاته الفلسفية، لكنّه مع ذلك بادر إلى نقد متبنّياته الفكريّة بشكلٍ مباشرٍ أحياناً وغير مباشرٍ في أحيانٍ أخرى، كما اعتبر طرح أفكار كانط من قبل الفيلسوف **يوهان فيخته**[3] انتزاعياً؛ لذلك قدح بالمفاهيم الفلسفيّة التي ساقها في مختلف بحوثه مؤكّداً على أنّ فلسفته أشبه ما تكون بمنهجٍ من مناهج علم النفس.

فلسفة كانط برأي هيجل تتضمّن مباحث شاملة حول المقولات الوجدانيّة، فهي برأيه مدخلٌ مناسبٌ للولوج في غمار المباحث الفلسفيّة؛ لكنّها بحدّ ذاتها غير مؤهّلةٍ لأن تُطرح على صعيد مباحث علم الطبيعة لكونها ترتكز على فكرة عدم تناهي الزمان والمكان، وهذا الأمر برأي هيجل لا يتناغم مع حكم العقل.

ومن جملة النقد الذي طرحه في هذا المضمار، أنّ كانط أناط تحقّق المعرفة لدى الإنسان بمدى إحاطته بقابلياته المعرفيّة، وهذه الحالة تناظر من يروم العوم في الماء، فهو في بادئ الأمر ملزمٌ بتعلّم العوم كي يتسنّى له الدخول في المياه العميقة دون أن يغرق.

---

١. جورج فيلهلم فريدريك (فريدرتش) هيجل Georg Wilhelm Friedrich Hegel ١٧٧٠ م -١٨٣١ م

٢. كانت، إيمانويل ١٧٢٤ م - ١٨٠٤ م

٣. يوهان جوتليب فيخته (فيشته) Johann Gottlieb Fichte ١٧٦٢ م - ١٨١٤ م

أضف إلى ذلك فقد انتقده على جميع آرائه التي استدلّ عليها من خلال طرحه المباحث العقليّة ضمن إطارٍ تجريبي، إذ تطرّق إلى بيان حدود ومكامن العقل على ضوء أسلوبٍ ليس للعقل فيه أي دورٍ يذكر؛ ناهيك عن أنّه انتقد مفهوم الذات - النومينا[1] - معتبراً إياه عارياً عن المعنى المدّعى من قبل كانط، وشكّك بفائدة أطروحة «**نقد العقل الخالص**» باعتبار أنّها لا تثمر عن أمرٍ معقولٍ ذي فائدةٍ علميةٍ، وأمّا فلسفته الأخلاقية فقد جرّدها عن أي مضمونٍ وكأنّها هواءٌ في شبكٍ، وفيما يخصّ فلسفته الدينية فقد وصفها بأنّها وجدانيةٌ بحتةٌ ولا موضوعيّة لها بتاتاً.

ولكن هل يمكن اعتبار كلّ هذا النقد من قبل هيجل صائباً؟ ولو كان كذلك، فما مدى نجاح أطروحاته النقدية؟ من المؤكّد أنّ الإجابة عن هذين السؤالين يقتضي إجراء دراسةٍ مسهبةٍ أو تدوين العديد من المقالات تتناول الموضوع من شتّى جوانبه؛ لذلك سوف نكتفي في هذه المقالة بتسليط الضوء على النقد الذي وجّهه هيجل لمفهوم العقل الكانطي، وفي هذا السياق سوف نتطرّق إلى الحديث عمّا قاله حول انفصال العقل عن الإيمان والتناقضات التي تتمخّض عن نظريته حول مفهوم الذات - النومينا - ونوكل البحث عن سائر ما يرتبط بهذه القضايا إلى مقالاتٍ أخرى.

مقدّمة

الآراء النقديّة التي طرحها فريدريك هيجل على منظومة إيمانويل كانط الفكريّة، انطلقت ابتداءً من انتقاد أسلوبه المفهومي الفلسفي وتدرّجت حتّى شملت مبانيه الفلسفيّة من أساسها، فقد وجّه هيجل نقداً لاذعاً للأسلوب الذي اعتمده كانط في كيفيّة صياغة المصطلحات الدالّة على المفاهيم الفلسفية؛[2] حيث اعتبر منهجه الفلسفي أقرب ما يكون إلى أساليب علم النفس والعلوم التجريبيّة، وأبعد ما يكون عن الأساليب الفلسفية

---

1. Noumenon.

2. Glochner, Herman, ed. 1928, ***Vorlesungen über die Geschichte der philosophie*** vol. III, Samliche Werke XVII - XIX. Stuttgart: formann, p. 558.

المتعارفة.[1] إضافةً إلى ذلك فقد جرّد مبانيه الفلسفية بأسرها عن الأحكام العقلية المتداولة بين الفلاسفة لكونها مجرّد فلسفةٍ وجدانيةٍ بزعمه، ومن هذا المنطلق قال إنّها ليست سوى مدخلٍ مناسبٍ للولوج في عالم الفلسفة الرحب؛[2] ومن جملة ما قاله في هذا الصدد:

إنّ كانط قد أبدع في تعريف العقل ووصف خصائصه، لكنّ تعريفه هذا مشوبٌ بصبغةٍ تجريبيةٍ، لذلك لا نجد فيه ما يدلّ على ماهية العقل من الأساس وكأنّ العقل نفسه جاهلٌ بماهيته[3]

وأضاف:

ويبدو أنّ هذه الفلسفة ليست سوى وعاءٍ فارغٍ تمتزج القواعد المنطقية المتعارفة فيه بواسطة قصبةٍ خاويةٍ أيضاً!.[4]

والجدير بالذكر هنا أنّ هيجل لم يترك صغيرةً ولا كبيرةً من الأطروحات الفلسفية الموروثة في الفكر الغربي إلّا وقام بنقدها وتحليلها بكلّ تفاصيلها دون أن يستثني شيئاً منها، لذا لم تسلم فلسفة كانط من دقّته النقدية هذه، إذ بادر إلى توضيح معالمها وتحليلها في إطارٍ نقديٍّ تحليلي، ومن هذا المنطلق اعتبر نظرياته المطروحة في كتابه الشهير «***نقد العقل الخالص***»[5] بأنّها لا تتناغم مع مبادئ العقل السليم، كما أكّد على أنّ أطروحاته الأخلاقية مجرّد نظرياتٍ صوريةٍ فارغةٍ من المضمون، وأمّا فلسفته الدينيّة فقد وصفها بالوجدانيّة العارية من الموضوعية.

ولكي نسلّط الضوء على الموضوع، فلا بدّ لنا أوّلاً من معرفة مراد هيجل من النقد الفلسفي، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ أعتى إرهاصاته النقدية قد تمثّلت في اعتراضاته الشديدة على المباحث التي طرحت على صعيد «**النزعة الذاتانية**»[6] وذلك في كتابه «***المنطق***

---

1. Ibid, p. 559.
2. Ibid, p. 610.
3. Ibid, vol. II, p. 554.
4. Ibid, p. 586 - 588.
5. Critique of pure reason
6. Subjectivity

وفلسفة الطبيعة»؛[1] ومن المؤكّد أنّنا لو أردنا توجيه النقد لأيّ فيلسوفٍ كان، فلا محيص لنا من تناول آرائه وأفكاره على ضوء مبانيه الفكرية الخاصّة وأطروحاته الفلسفية، لذا ليس من الحري تفنيد أفكاره خارج هذا الإطار؛ ولكنّنا نستشفّ من نقد هيجل بشكلٍ عام أنّ الفيلسوف يبادر أحياناً إلى طرح أفكارٍ خارجةٍ عن نطاق متبنّياته الفكرية، أو أنّ الناقد يتصوّر بأنّ أطروحاته الفلسفية لا تستوفي موضوع البحث بالكامل مما يستوجب تطعيمها بتفاصيل أخرى تعمّ جميع جوانب الموضوع وتتمّمه؛ فعلى سبيل المثال حينما انتقد هيجل نظرية سبينوزا[2] حول الجوهر، قال إنّها بحاجةٍ إلى تطعيمٍ بمبادئ أخرى لكي تصدق وتنطبق على ما ادّعاه، وبالتالي يمكن اعتبارها أطروحةً يكون الجوهر في رحابها مفهوماً مثمراً ومنتظماً ومتكاملاً.[3] وعلى هذا الأساس نجد إيمانويل كانط من خلال آرائه الفلسفية وعبر تأكيده على مبدأ استقلالية الذات وحرّية العقل، قد أسدى خدمةً كبيرةً لعلم الفلسفة وأسهم بشكلٍ مؤثّرٍ في تطوّره وإيجاد تغييراتٍ أساسيةٍ على النظريات المطروحة في رحابه، ومن جملة ما قاله:

ليست هناك أيّة حجّيةٍ خارجةٍ عن نطاق العقل، لذا لا يمكن إثبات أي أمرٍ خارج نطاقه.[4]

من القضايا التي طرحها هيجل أنّ العقل لو عجز عن تجاوز ذلك النطاق الذي تجاهله كانط، ففي هذه الحالة لا يمكن إيجاد انسجامٍ بينه وبين تلك الحدود التي عيّنها له.

لو افترضنا صواب فكرة حرّية العقل، للزم القول بأنّ الثورة الكوبرنيكية هي محور جميع الانتقادات التي طرحها هيجل على فلسفة كانط، فهذه الثورة الفكرية اعتبرت الفلسفة نمطاً من أنماط الميتافيزيقا الدوغماتية العبثية والمهجورة، والعقل في هذه الحالة متقوّمٌ على نفسه لا غير؛ ولكن مع ذلك نجد هيجل لا يتفاعل بالكامل مع هذه الثورة الفكرية.

---

1. Lasson, George, ed. 1963, ***Wissenschaft der logic***, vol. II, Hamburg: Meiner, vol. II, p. 213 - 234.

2. Baruch Spinoza

3. Ibid, p. 216 - 218.

4. Glochner, Herman, ed. 1928, ***Vorlesungen über die Geschichte der philosophie***, vol. III, Samliche Werke XVII - XIX. Stuttgart: formann, p. 552.

وأمّا بالنسبة إلى موقف كانط فيما يخصّ العقل، فهو ضمن مساعيه الرامية إلى بيان ماهيته وحدوده وقابلياته، قيّده فقط في نطاق النشاط الفكري ولم يعتبره ذا قابليةٍ مطلقةٍ وشموليةٍ؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ المقدّمات التي ذكرها هذا الفيلسوف الغربي حول العقل، تدلّ على أنّه مقيّدٌ بقابلياته الذاتية فحسب، لذا ليس من شأنه تجاوز هذا النطاق، إذ لو قيل غير هذا سوف يحدث تناقض في نظريات كانط لكونه تبنّى الرأي القائل بأنّ العقل لا يُؤهّل لإصدار أي حكمٍ إلّا في إطار عالم الظواهر - الفينومينا[1] - أي أنّه عاجزٌ عن تجاوز هذا النطاق.

وبما أنّ المبادئ الفلسفية التي تبنّاها هيجل تعدّ شموليةً وغير محدودةٍ بقضايا معيّنة، فقد شملت جميع المبادئ الفلسفية التي تبنّاها الفلاسفة القدماء دون استثناءٍ، ومن هذا المنطلق انتقد فلسفة كانط بزعم أنّه بادر إلى إثبات أصول علم اللاهوت وحاول إثبات وجود الله تعالى وصواب الدين عن طريق العقل النظري فقط، في حين أنّ هيجل بدوره تطرّق إلى الحديث عن هذه الأمور في رحاب العقل والروح والفكر المطلق، وعلى هذا الأساس اعتبر الله تعالى مجرّد ضميرٍ مطلقٍ.

الباحث الألماني **هيرمان نوهل**[2] استنتج في كتابه الذي دوّنه تحت عنوان «**لاهوت هيجل**» أنّ هذا الفيلسوف قد طرح أهمّ مباحثه على صعيد علم اللاهوت في بادئ حياته العلمية، واعتبر النشاطات الفكرية اللاهوتية تتجلّى بوضوحٍ في تلك الكتب التي ألّفها في باكورة حياته الفلسفية ولا سيّما في الكتب التالية: «***فينومينولوجيا الروح***» و «***المنطق وفلسفة الطبيعة***» و «***محاضرات في فلسفة الدين***» و «***محاضرات في فلسفة التأريخ***».

لو تمعّنا بدقّةٍ في مختلف آثار هيجل، لاستنتجنا منها الأمرين التاليين:

١. تأثّر غاية التأثّر بنظيره كانط، وبالأخصّ على صعيد نظرياته الدينية الأخلاقية.

٢. لم يطرح اعتراضاته على كانط دفعةً واحدةً، بل بادر إلى نقد آرائه بشكلٍ تدريجيٍّ ولا سيّما فيما يخصّ المسائل الدينية الأكثر إثارةً للجدل بين الفلاسفة.

---

1. Phenomenology (philosophy)

2. Herman Nohl

وهذا يعني أنّ هيجل أراد طرح نظريات دينية عقلانية خارجة عن نطاق الدين المتعارف في زمانه والذي حظي بتأييدٍ رسمي وامتاز باقتدارٍ كبيرٍ، حيث أراد تصوير دينٍ موضوعه الله تعالى ومدعومٌ بحكم العقل، أي أنّ موضوعه لا ينبغي وأن يرتكز على أي تجرّدٍ أو إيمانٍ غير عقليين.

والجدير بالذكر هنا أنّ هيجل اعترض على كانط و فيخته[١] لكونهما اشترطا في الدين أن يلبّي نداء الضمير الإنساني، وكذلك لأنّهما لم يرتضيا بالمبادئ اللاهوتية المتحصّلة من البحوث العقلية؛ ومن جملة المسائل التي سلّط الضوء عليها في هذا المضمار والتي كانت محطّ اهتمام علماء الكلام القدامى، هي مدى القابليات التي يمتلكها العقل والتي تؤهّله لمعرفة الموجود التامّ المطلق - الله عزّ وجلّ - فهو محدودٌ وليس مطلقاً، لذا كيف يُعتمد عليه لمعرفة كُنه ما هو مطلقٌ وغير محدودٍ؟ تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الفيلسوف سبينوزا وضع حلاً لهذه المسألة وفقاً لمتبنّياته الفلسفية، لكن مع ذلك لم تحظ نظريته بقبولٍ من جانب هيجل؛ وأمّا كانط و فيخته فقد اعتبرا هذا المبحث خارجاً عن نطاق العقل والحقائق الخارجية، لذا طرحا فكرة أنّ الله تعالى عبارةٌ عن موجودٍ أخلاقي مطلقٍ، وعلى هذا الأساس بادرا إلى طرح آرائهما حوله.

رغم أنّ الحلّ الذي طرحه هيجل حول المسألة المذكورة ليس واضح المعالم بالتمام والكمال، لكنّنا نستلهم منه أنّه أقرّ بقدرة العقل - الذي هو متناهٍ وغير مطلقٍ - على معرفة الكائن المطلق اللامتناهي، فالعقل الخالص برأيه حتّى وإن كان غير مطلقٍ لكنّه قادرٌ على الحركة نحو ما هو مطلق، وبالتالي يتسنّى للإنسان معرفة المطلق بواسطة ما هو محدود وغير مطلق.[٢]

هيجل في مباحثه المسهبة حول العلم والإيمان، حذّرنا من ذلك العقل الذي ينأى بنفسه عن الإيمان ويدّعي أنّه مستقلٌّ بذاته، ووصفه في هذه الحالة بكونه فارغاً من مبادئ الإيمان

---

1. Johann Gottlieb Fichte

2. Buchner, Hartmut and Otto Poggeler, eds. 1968, "***Differenz des Fichteschen and Schellingschen systems der philosophie***", Jenaer Kritische schriftens. Haburg: Meiner. P. 6.

السامية؛[١] وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ العقل بهذه الميزات قد تجلّى بوضوحٍ في فلسفة كانط و جاكوبي[٢] و فيخته، حيث اعتبروا القضايا الميتافيزيقية وكأنّها ماوراء العقل، ومن هذا المنطلق قصروا معرفة الله على الإيمان فقط،[٣] ومن المؤكّد أنّ هذا النمط الفلسفي قاصرٌ عن تجاوز النزعات العقلية التي هو متقوّمٌ عليها من الأساس؛[٤] وفي هذه الحالة تصبح الفلسفة مجرّد نقدٍ محضٍ حول قابليات العقل في معرفة القضايا المطلقة،[٥] وبالتالي فثمرة أسلوبٍ فكريٍّ كهذا هي تجاهل المعرفة العقلية، إذ إنّ موضوعه الوحيد هو كون العقل استعداداً كلّياً للمعرفة فحسب ولا دور له في إدراك الحقيقة.[٦]

صحيحٌ أنّ كانط في بادئ مباحثه الفلسفية طرح تصويراً خاصّاً عن العقل،[٧] ولكنّ الأمر الذي أكّد عليه غاية التأكيد هو عدم وجود اختلافٍ بين الإرهاصات الفكريّة التي تكتنف العقل وبين ما هو موجود على أرض الواقع،[٨] وعلى هذا الأساس فالعقل من وجهة نظره عاجزٌ عن إثبات تلك الحقيقة التي يذعن بوجودها؛ والحري بالبيان هنا أنّ هيجل انتقد هذا التوجّه وقال كيف يمكن للباحث إثبات صحّة استدلالاته الفلسفية دون أن يستدلّ عليها فلسفياً؟! ولكنّ هذه المسألة كما يبدو لم تحظ بأهميةٍ من قبل إيمانويل كانط.[٩]

قد يبدو من الغريب للبعض أنّ هيجل من خلال توسيع نطاق منظومته الفلسفية تدرّج في أطروحاته شيئاً فشيئاً لتحقيق هدفه الأساسي من وراء جدله مع كانط ولتسليط الضوء

---

1. Lasson, George, ed. 1962, ***Glauben and Wissen***, Hamburg: Himmelheber, p. 1.

2. Carl Gustav Jacob Jacobi

3. Ibid, p. 2.

4. Ibid, p. 10.

5. Ibid, p. 14.

6. Ibid, p. 23.

7. Ibid, p. 25.

8. Ibid, p. 372.

9. Hegel, G. W. F., 1952, ***Phänomenologie des Geistes***, ed, Johannes Hoffmeister, Hamburg: meiner, p. 63 - 64.

على رؤية هذا الفيلسوف في مجال فلسفة الدين، وفي هذا السياق نؤكّد على أنّ أحد أهمّ أهداف هيجل الفكرية هو تفنيد نظريات المدرسة الدينيّة التجريديّة الرومانسيّة التي أرسى دعائمها كلٌّ من جاكوبي و شلاير ماخر[١]، حيث أذعن بأنّ الجهود الفكريّة الحثيثة لإيمانويل كانط كان لها تأثيرٌ كبيرٌ في تحديد مواقفنا وردود أفعالنا إزاء ما نعتبره ديناً وفي الحين ذاته نتصوّره أمراً عقلانياً؛ فقد استدلّ هيجل من خلال بحوثه الفكريّة على أنّ كانط قد ركّز اهتمامه في مختلف نظرياته على بيان كيفية استجابة الضمير الإنساني للنزعات الدينية لأجل التشكيك بديانة المؤمنين بالله والمساس بمصداقيّة الإله الحقيقي الذي يعتقدون به، حيث أكّد على أنّ العقل له القابلية على إدراك جميع الإرهاصات التي تكتنف الضمير البشري من منطلق أنّ وجدان الإنسان محدودٌ وضيّق النطاق من الناحية الإدراكية، لذا فهو غير قادرٍ على فهم حقيقة إله الكون الذي لا حدود له ولا يقيّده نطاقٌ معيّنٌ؛ ولكنّه مع ذلك أوكل مسألة معرفته إلى الإدراك الوجداني، وقال إنّ العقل رغم تفوّقه على الضمير لكنّه غير قادرٍ على فهم كُنه الإله. نستشفّ من هذا الكلام أنّ كانط يعتبر العقل عاجزاً عن فهم الحقائق المتعالية، بينما هيجل يذهب إلى العكس من ذلك ويرى أنّ العقل قادرٌ على فهم تلك الحقائق،[٢] لذا ذهب إلى القول بعدم وجود أيّة حقيقةٍ أسما منه مما يعني عدم وجود أيّة قابليةٍ بشريةٍ أخرى من شأنها أن تدرك كُنه العقل. يترتّب على هذا الكلام الإذعان بوجود وحدةٍ جدليةٍ - ديالكتيكية - بين العقل المحدود واللامحدود، وبناءً على هذا قال هيجل بصريح القول:

> **لا يمتلك الإنسان إلّا عقلاً واحداً متعالياً، وليس هناك أي وجودٍ لعقلٍ ثانٍ؛ وما لديه بطبيعة الحال هو عقلٌ إلهي.**[٣]

---

1. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

2. Ibid, p. 176.

3. Hoff Meister, Johannes, ed. 1940, ***Einleitung in die Geschichte der philosophie***, Hamburg: Meiner, p. 132.

مفهوم العقل

كتاب فريدريك هيجل «*فينومينولوجيا الروح*» يمكن اعتباره ندّاً لكتاب إيمانويل كانط «*نقد العقل الخالص*»، إذ أراد من تأليفه إثبات أنّ الفكر الفلسفي ليس مفتقراً إلى أي شيءٍ وغير مشروطٍ بأيّ شرطٍ، لذا ليست هناك حاجةٌ للبحث والتحليل لأجل بيان نطاق القابليات الفلسفية وحدودها. وقد سبق هيجل كلٌّ من كانط و ديفيد هيوم[١] في افتراض حقيقةٍ ذاتيةٍ للإنسان باسم «الحسّ» الذي اتّخذاها مرتكزاً لبيان مبادئهما الفلسفية.

هيجل في مقدّمة كتابه المذكور نوّه على صعوبة الاعتماد على الحسّ في الاستنتاج الفلسفي، لذلك اعتبره سبيلاً يمنح الإنسان الحدّ الأدنى من المعرفة حول الكمال المطلق، وقال إنّه يبلغ ذروته حينما يُعتمد كمصدرٍ لصياغة المفاهيم الانتزاعية، في حين لا قابلية له على تجاوز نطاق حدوده المفروضة عليه ليلج في عالم الحقائق والفهم الكامل، لذلك فإنّ كلّ حقيقةٍ يتمّ تحصيلها على أساسه هي مجرّد أمرٍ شعوريٍّ بحتٍ مما يعني أنّه لا يدرك إلاّ ما هو محسوساً فحسب؛ وعندما يعجز الإنسان على أساسه من معرفة الحقيقة، فليس هناك أي مصدرٍ معرفي آخر من شأنه إعانته على ذلك سوى العقل الذي له القابلية على فهم جميع الحقائق. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ العقل الذي قصده هيجل هو عقلٌ فرديٌّ ووجدانيٌّ، لذا فالوحدة بينه وبين الحقيقة لا موضوعية لها، إذ إنّ هذا العقل لا يمكنه معرفة كُنه ذاته عن طريق التعميم الانتزاعي، بل من خلال اتّحاده مع الحقيقة الكلّية التي هي عبارةٌ عن الروح، وهذه الروح في الواقع تمتلك إدراكاً تامّاً وكاملاً للحقائق، فهي في بادئ الأمر تخوض في عالم الحسّ والفنّ ثمّ تتغلغل في باطن الذات وتدرك الحقائق الدينية لتصوغ فيما بعد إرهاصاتها على ضوء نظرياتٍ فلسفيةٍ تُعتمد لبيان الأمر الواقع والحقيقة المطلقة.[٢]

---

1. David Hume

2. Lauer, S. J. Quentin, 1976, ***A reading of Hegel`s Phenomenology of Spirit***, chapter 9, New York: Fordham University Press, p. 256 - 262.
Lauer, S. J. Quentin, 1977, "***The Phenomenology of Reason" & " Human Autonomy and Religious affirmation in Hegel***", in Essay in Hegelian Dialectic, New York: Fordham University Press, p. 182.

منذ عام ١٨٠٧ م طرأ تحولٌ كبيرٌ على موقف هيجل بالنسبة إلى آراء كانط، فبعد أن تأثّر بها بشكلٍ كبيرٍ إبّان مرحلة شبابه، نجده فيما بعد نأى بنفسه عنها وراح ينتقدها ويفنّدها؛ وتجدر الإشارة هنا أنّ النقد الذي ساقه على نظريات كانط في كتاب «***فينومينولوجيا الروح***» لم يكن واسع النطاق، فالعقل والروح اللذان تحدّث عنهما في هذا الكتاب يختلفان عمّا طرحه كانط من آراءٍ في كتابي «***نقد العقل الخالص***» و «***نقد العقل العملي***»؛ ومن هذا المنطلق ندرك الدافع الأساسي الذي حفّز هيجل على نقد نظريات كانط، حيث تمحور نقده على مبادئ فلسفة الدين التي طرحها الأخير في نهاية مسيرته الفكرية، فهو منذ بادئ الأمر أدرك أنّ الدين الكانطي يعتبر عقلياً بحتاً من إحدى جهاته، ولكنّه حينما بلغ درجة النضوج الفكري والتكامل التنظيري - كما قال الباحث إميل فاكنهايم[1] - أعار أهميةً قصوى للحقائق الدينية التأريخية التي تجاهلها كانط.

فريدريك هيجل لم يقصر مساعيه البحثية على العقل الديني أو الدين العقلي، وإنّما سلّط الضوء فيها على الإله الذي تؤمن به الأديان الحقّة ولا سيّما المسيحية، واعتبره ذات الإله الذي يتحدّث عنه الفلاسفة في نظرياتهم ونقاشاتهم وهو ذاته الذي آمنت به الأديان السماوية؛ لكنّه مع ذلك أنكر الإله الذي لا تدركه المعرفة البشرية ويبقى مجهولاً ومكنوناً، حيث قال إنّه إلهٌ لا يتناغم مع تعاليم الدين ولا مع مبادئ علم الفلسفة.[2] وأمّا العقل الذي تبنّاه إيمانويل كانط والذي تمحورت وظيفته في تعيين أحكام الضمير، فقد بادر هيجل إلى توسيع نطاقه ليطرحه بصفة قابليةٍ مطلقةٍ لا تحدّها حدودٌ ومستودعةٌ لدى كائنٍ محدودٍ وغير مطلقٍ، وعلى ضوء هذه الرؤية تمكّن من تطوير منظومته الفلسفية ليستنتج في رحابها

---

1. Fackenhein, Emil L. 1967, ***The Religious Dimension in Hegel`s Thought***, Bloomington: Indian University Press, p. 53. **Emil Ludwig Fackenheim** (22 June 1916 – 18 September 2003) was a noted ***Jewish***

2. Hegel, G. W. F., 1952, ***Phänomenologie des Geistes***, ed, Johannes Hoffmeister, Hamburg: meiner, p. 187 - 189.

وجود ارتباطٍ بين العقل وبين الإله الذي أنزل الوحي على المسيح عيسى بن مريم.[١] الكلام هنا طبعاً لفاكنهايم الذي أضاف قائلاً:

فلسفة هيجل طرحت العقل الكانطي الحرّ في وعاءٍ جديدٍ، إضافةً إلى أنّها مهّدت الطريق لكلّ الفلاسفة بعد إيمانويل كانط وكذلك الباحثين المختصّين بأطروحاته الفكرية لأن يتناولوا مواضيعهم المختلفة في إطار فلسفةٍ وجوديةٍ؛ والعقل في هذا المضمار بات في صراعٍ فلسفي شاملٍ مع المسيحية الموروثة.

والمتتبّع يجد بوضوحٍ أنّ هيجل قد انتقد آراء كانط في هذا المجال، إذ لو أنّ العقل الكانطي له القابلية على دراسة وتحليل مكنونات الضمير البشري وأصوله التنظيمية الخاصّة به، فهو في هذه الحالة يرقى على الضمير بدرجةٍ استعلائيةٍ ويستحوذ على كلّ ما لديه من مفاهيم؛ وبالتالي لا محيص من القول بأنّ العقل أوسع نطاقاً بكثيرٍ مما حدّده كانط، لذا لو أريد له أن يقيّم نفسه وقدراته، فالضرورة تقتضي أن يتجاوز حدوده الخاصّة به مما يعني أنّ الضمير يندرج ضمن مقولة العقل المقتدر.

وعلى الرغم من أنّ هيجل طرح العقل الكانطي وفق أطرٍ وأصولٍ جديدةٍ، لكن مع ذلك تبقى العقلانية الكانطية بشريةً وذات نطاقٍ محدودٍ، أي أنّه عقلٌ فعّالٌ فيه منطقة فراغٍ، وهذه المنطقة تبقى فارغةً حتّى حينما ينتابه أمرٌ مفعمٌ بالحسّ والشعور؛ وهذه الحالة تغاير تماماً منطق هيجل الذي أضفى على العقل قدرةً فاعلةً إلى ما لانهاية.[٢]

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هيجل قد اتّفق مع كانط حول حدود العقل ضمن مباحثه التي ساقها في مقدّمة كتابه «***المنطق وفلسفة الطبيعة***» حيث أكّد على أنّ العقل البشري لا يمتلك قابليةً ميتافيزيقيةً، وثمرة هذا الرأي هي عدم ضرورة كون هذا العقل مخادعاً، لذا فهو لا يخادع نفسه؛ كما نستحصل منه أنّه لا يقيّد البحوث الميتافيزيقية بمجرّد أصولٍ ذاتيةٍ تتسنّى معرفتها في منأى عن التجربة؛ لذا فالأمر الذي نستنتجه مما ذكر هو إمكانية وجود نمطٍ خالصٍ من العلوم الميتافيزيقية والإذعان بأنّ كلّ ما يستنتجه العقل يجب أن يكون

---

1. Fackenhein, Emil L. 1967, ***The Religious Dimension in Hegel`s Thought***, Bloomington: Indian University Press, p. 231.
2. Ibid, p. 226.

ضرورياً، أي لا بدّ وأن يكون موجوداً بالضرورة، فهو على سبيل المثال حينما ينصرف إلى الولوج في مباحث علم الوجود ويستنتج في نهاية المطاف أنّ الوجود يجب وأن يكون مطلقاً وغير محدودٍ بأيّة قيودٍ، ففي هذه الحالة لا محيص من تحقّق هذا الأمر، أي لا بدّ من أن يكون الوجود مطلقاً وغير مقيّدٍ بحدودٍ؛ ولا نبالغ لو قلنا إنّ غاية ما أراد هيجل تحقيقه من وراء توسيع نطاق هذا البرهان ضمن كتابه المذكور، هو إثبات كون الوجود مطلقاً، بمعنى أنّ العقل الذي يدرك الوجود المطلق لا بدّ وأن يكون بحدّ ذاته مطلقاً بالضرورة؛ ولكن مع ذلك لا يصحّ القول بأنّ كلّ وجودٍ منفردٍ يجب وأن يكون مطلقاً كذلك، كما ليس من الصواب اعتبار كلّ عقلٍ بشريٍّ منفردٍ بكونه ذا ميزاتٍ مطلقةٍ؛ وإنّما أراد هيجل مما طرحه إثبات أنّ الوجود بحدّ ذاته مطلقٌ، ولا ضير من تحقّق وجودٍ غير مطلقٍ؛ ورام أيضاً إثبات أنّ العقل المحدود لا يمكن تصوّره إلّا إذا وجد العقل المطلق، أي أنّه مترتّبٌ عليه وجودياً.

اللفظ التركيبي «لامحدود» الذي استخدمه هيجل بمعنى كون الشيء مطلقاً، نستشفّ منه أنّ لفظ «محدود» لا بد وأن يكون متعينّ الوجود بحدّ ذاته، فكلّ أمرٍ محدودٍ يجب وأن ينصبّ في وعاء الوجود من منطلق أنّ ماهيته تقتضي ذلك، وبالتالي حينما يدخل النفي عليه فهذا يعني سلب محدوديته منه، أي تجريده من ماهيته الوجودية التي هو عليها؛[1] ولا شكّ في أنّ المحدودية من شأنها أن تتضمّن منطقة فراغٍ كما هو الحال بالنسبة إلى الأمر المطلق «اللامحدود» المطروح في نظريات إيمانويل كانط.[2]

الفراغ الحاصل بين المحدود والمطلق يبقى على حاله ضمن أطروحات كانط الوجدانية، فهو ميّز بين المحدود واللامحدود، وبين المطلق والمتناهي؛ ولكن من المؤسف لم يبادر إلى اقتراح أسلوبٍ يتيح لنا الحركة والانتقال من أحد هذه المفاهيم إلى الآخر،[3] ونستلهم من كلامه أنّ هذا النوع من الإطلاق عبارةٌ عن عمليةٍ غير متناهيةٍ في وعائي

---

1. Lasson, George, ed. 1963, ***Wissenschaft der logic***, 2 vols, Hamburg: Meiner, vol. I, p. 127.

2. Ibid, p. 128.

3. Ibid.

الزمان والمكان. والجدير بالذكر هنا أنّ الأمر المتناهي الوحيد الذي هو متحقّقٌ في أرض الواقع، عبارةٌ عن نمطٍ من الحركة المتنامية اللامتناهية في رحاب الزمان والمكان، وهذه الحسابات الفكرية مرتبطةٌ بأحد الجوانب المتناهية الثبوتية التي لا يمكننا إدراكها بتاتاً.[١]

المسألة التي أراد هيجل إثباتها من وراء مباحث الإطلاق والتناهي، هي أنّ الوجود المتناهي متحقّقٌ على أرض الواقع، وأنّ العقل الكانطي عاجزٌ عن فهم حقيقته؛ إذ إنّ إدراكه من قبل العقل لا يمكن أن يتحقّق إلّا عبر اتّحاد المطلق مع المتناهي،[٢] وهذه الوحدة لا تتمّ ما لم يكن النشاط العقلي محدوداً، فالعقل بعد اجتيازه تلك الحدود المعيّنة له سوف يحقّق نجاحاً ويتجاوز نطاق القيود التي كانت تحدّ من أفقه الرحب.[٣]

ولا نبالغ لو قلنا إنّ الأمر الضروري على صعيد ما ذكر ليس هو تجاوز المحدودية وبلوغ درجة الإطلاق والتناهي، بل الضرورة تقتضي وجود جانبٍ لامحدودٍ في ذات المحدود، أي الإطلاق موجودٌ في المتناهي؛ ولولا هذا الجانب الوجودي لا يبقى أي معنى ولا موضوعية للأمر المحدود - المتناهي - بحدّ ذاته.[٤] إذن، هذه الخصوصية يتمّ على أساسها تصوير ماهية الأمر المحدود بصفتها مطلقةً، ومن ثمّ يتمّ تثبيت مكانته في عالم الوجود؛[٥] فالمحدود عبارةٌ عن وجودٍ حقيقي، وهو متناهٍ بكلٍّ تأكيدٍ، ولا يمكن لأيّ أحدٍ ادّعاء غير ذلك مهما جرّب أو استدلّ؛ وهذا المحدود من شأنه أن يكون مطلقاً - غير متناهٍ - في زمنٍ ما لكي يُفصح عن إحدى الحقائق لا غير.[٦] لو أيّدنا هذا الرأي، يجب علينا حينئذٍ القول بأنّ الضمير لا يندرج ضمن القابليات التي تصوغ المفاهيم الانتزاعية، إذ لا تبقى موضوعيةٌ

---

1. Ibid, p. 131.

2. Ibid, p. 132.

3. Ibid, p. 139.

4. Lasson, George, ed. 1962, ***Glauben and Wissen,*** Hamburg: Himmelheber, vol. II., p. 44 - 45.

5. Lauer, S. J. Quentin, 1976, ***A reading of Hegel`s Phenomenology of Spirit***, chapter 9, New York: Fordham University Press, p. 31.

6. Lasson, George, ed. 1963, ***Wissenschaft der logic***, 2 vols, Hamburg: Meiner, 1963, vol. I, p. 139.

لهذا الكلام،[1] وبالتالي لا وجود لعقلٍ يقرّ بالوحدة الجدلية التي تراوح بين التناهي والإطلاق، وإنّما الموجود هو ذات العقل الذي يتمكّن من إدراك القضايا التي تتعدّى نطاق النشاطات الوجدانية الانتزاعية ليستكشف الحقائق ومختلف ملحقاتها؛[2] والجدير بالذكر هنا أنّ حصيلة نظريات كانط الفلسفية برأي هيجل هي وجود تناقضٍ في هذه المقولة،[3] حيث أوعز خطيئة التناقض التي وقع فيها إلى تضييقه نطاق العقل وكذلك إلى اعتراضه غير المبرّر على الحقيقة.[4]

ويمكن القول عموماً أنّ هيجل يعتقد بعدم قدرة الإنسان على إدراك الحقائق الثابتة إلّا عن طريق النشاطات العقلية الاستدلالية، ويرى أنّ الحقيقة الجوهرية تتجلّى بشكلها الواقعي في إطار المفهوم العقلاني، أي أنّها بالضرورة تعني ذات الشيء الذي يكون مادّةً للفكر؛[5] كما أكّد على أنّ المعاني المفهومية في عصره باتت هشّةً وعاريةً من قابلياتها الدلالية[6] لدرجة أنّ بعض المفكّرين خلطوا بينها وبين ما يتمخّض عن نشاطات «أنا» العارية من المضمون،[7] وأن البعض الآخر اعتبروها منطبقةً على ما يمكن تصوّره للإنسان بصفته الفردية.[8] إيمانويل كانط استدلّ مما ذكر بأنّ الوحدة التي تصوغ ماهية المفهوم تعدّ وحدةً تركيبيةً أصليةً للإدراك، حيث تنعكس في مفهوم «أنا أفكّر»، أو أنّها وحدة إدراك الذات ومعرفة النفس،[9] كما قال إنّ الذهن حينما يدرك أمراً ما، فهو في هذه الحالة يصوغ موضوعه بشكلٍ يكون العلم به عبارةً عن عملٍ بمفهومه، وهذا يعني معرفته على حقيقته.[10]

---

1. Ibid, p. 137 - 138.
2. Ibid, p 139 - 140.
3. ch. ***The antinomies of pure reason***, p. 384 - 386.
4. Lasson, George, ed. 1963, ***Wissenschaft der logic***, 2 vols, Hamburg: Meiner, vol. I, p. 136.
5. Lasson, George, ed. 1963, ***Wissenschaft der logic***, 2 vols, Hamburg: Meiner, vol. II, p. 216.
6. Ibid, p. 220.
7. Ibid, p. 220 - 221.
8. Ibid, p. 221.
9. Ibid.
10. Ibid, p. 222.

المشكلة التي وقع فيها كانط من وجهة نظر هيجل هي أنّه وضع مفهوماً تصوّرياً بحتاً واستكشف نمطاً من الصور العقلانية من مجمل التأثيرات الحسّية والشعور الوجداني بالوحدة، ومن ثمّ أضفى عليها طابعاً كلّياً شمولياً،[١] ولكنّ هذه الصور العقلية خاويةٌ وعاريةٌ من المضمون ولا تمتّ إلى الواقع بصلةٍ تذكر؛[٢] وعلى هذا الأساس يمكن القول بضرسٍ قاطعٍ إنّ كانط يعتقد بعدم وجود أي نشاطٍ فكريٍّ يتعامل مع الحقيقة خارج المفهوم الوجداني.[٣] وأمّا هيجل فقد ذهب إلى القول بأنّ ما تجاهله كانط هو عجز العقل عن صياغة مفاهيمٍ وجدانيّةٍ يمكنه إدراكها، فالمفاهيم الوجدانية توجد على أرض الواقع بحدّ ذاتها بفضل ذلك التحوّل الباطني الذي يطرأ على الضمير البشري.[٤]

لو افترضنا أنّ المفهوم لا يمكن أن يتحقّق على أرض الواقع بعيداً عن التجرّد - الشهود - ففي هذه الحالة لا يجدر بنا إفراغ التجرّد من ذلك المفهوم الذي كان شرطاً لتحقّقه، لأنّ اتّحادهما متواصلٌ بحيث لا يمكن أن ينفكّا عن بعضهما.[٥] صحيحٌ أنّ الحركة المفهومية لا تنطلق بدون حدوث التعدّد التجرّدي، ولكنّ هذا لا يعني عدم القدرة على إطلاق المفهوم في جميع الأحوال على ما هو خارجٍ عن نطاقه، والتركيب بدوره لا يعني جمع العناصر المتمايزة المشتّتة، وإنّما هو عبارةٌ عن استبدال تلك الخصائص المجرّدة البحتة بخصائصٍ أخرى؛[٦] وأمّا كانط فهو في هذا المضمار بادر إلى استبدال الخصائص الواقعيّة للمفاهيم العقلية بالخصائص التصوّرية للمفاهيم الوجدانية،[٧] ورغم أنّه قصّر موضوع الفكر على توحيد التعدّديّة الشهوديّة ضمن وحدة الوعي الذاتي، إلاّ أنّه اعتبر التحقّق العيني للفكر

---

1. Ibid, p. 224.
2. Ibid, p. 225.
3. Ibid, p. 223.
4. Ibid, p. 222.
5. Ibid, p. 226.
6. Ibid, p. 227.
7. Ibid, p. 227 - 228.

يتجلّى في وحدة المفهوم والحقيقة الظواهريّة البحتة فقط، لأنّ مضمون المفهوم ليس سوى التعدّد التجرّدي.[1]

المسألة التي طرحها هيجل حول الموضوع المذكور، هي أنّ المفهوم لا يبتعد عن الواقع إلّا بمقدار تلك الفاصلة التي تفصل التجرّد الحسّي عن الحقيقة مما يعني أنّه عبارةٌ عن أمرٍ واقعيٍّ في حدّ ذاته.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ المفهوم لا يرتبط بأيّة حقيقةٍ أخرى خارجةٍ عن نطاقه الدلالي، لذلك لا يمكن ادّعاء أنّه يمتلك نصيباً أقلّ من الحقيقة؛ ونذكّر هنا بأنّ المرتكز الأساسي الذي تمحور حوله البحث في كتاب هيجل «***المنطق وفلسفة الطبيعة***» هو بيان كيفية قيام المفهوم بذاته بصياغةٍ حقيقةٍ تتلاشى في باطنه،[2] وهذه الحقيقة المصاغة هي أمرٌ واقعٌ وأصيلٌ؛[3] وعلى ضوء هذا التقرير يمكن تلخيص رأي هيجل بنظريّة كانط هو أنّه أخفق في إثبات كون المفهوم أمراً واقعياً يتنامى فيه الفكر والحقيقة على حدٍّ سواء، وفي هذا الصدد قال إنّه أضاع وسيلة النجاة - حسب تعبيره - وعلى أساس هذا التحليل تبنّى هيجل فكرة أنّ المعرفة العقلية التي تحدّث عنها كانط لا تمتاز بأيّ طابعٍ عقلانيٍّ بتاتاً، وذلك لأنّ انفكاكها عن الحقيقة يعني تجريدها عن ماهيتها العقلانية،[4] حيث لا يكفي اعتبار العقل مستقلاً بذاته في نشاطه التصوّري المنبثق من مبدأ وحدة المفاهيم الوجدانية المرتبطة في الأساس بالتعدّدية الحسّية، إذ يجب وأن يكون حرّاً - مخيّراً - من منطلق المضمون الواقعي المعقول الذي يضفيه على نفسه. فضلاً عن ذلك فإنّ هيجل اعتبر كانط لدى طرحه فكرة المفاهيم التركيبية القبلية - المسبقة - قد تشبّث بأصلٍ يعينه على ملء الفراغ الموجود بين الفكر والحقيقة، لكن مع ذلك أكّد على ابتعاده عن هذا الأصل فيما بعد جرّاء مبالغته في أطروحاته

---

1. Ibid, p. 228 - 229.
2. Ibid, p. 229.
3. Ibid, p. 230.
4. Ibid, p. 231 - 232.

المادّية والحسّية التي تدلّ على تعدّد التجرّد، فهو قد تبنّى هذه الأفكار من منطلق اهتمامه البالغ بالمفاهيم والمقولات الذاتية والتفلسف النظري البحت.[١]

إذن، بما أنّ كانط اعتبر المقولات الفلسفية مجرّد تصوّراتٍ وجدانيةٍ وإدراكٍ ذاتي، فقد عرّفها بكونها تعيّنات محدودة لا قابلية لها على شمول أيّة حقيقةٍ من الحقائق الأصيلة.[٢]

تناقضية الذاتي المجهول

المواجهة بين الوجدان والعيان - الحسّ - والتي كانت محتدمةً بين الفلاسفة منذ العهود القديمة، قد بلغت ذروتها في فلسفة رينيه ديكارت[٣]، ورغم كلّ البحوث والنقاشات التي طُرحت على ضوئها إلّا أنّ أتباع المذهب العقلي ما زالوا عاجزين عن ملء الفراغ الموجود بينهما؛ وهذا الأمر دليلٌ على وجود معضلةٍ معرفيةٍ شغلت الذهن الفلسفي على مرّ العصور دون أن يوضع لها حلٌّ مقنعٌ، وحتّى فلسفة كانط النقدية لم تضع لها حلاً رغم أنّه بذل كلّ ما بوسعه وفي جميع أطروحاته الفلسفية لأجل أن ينسّق بين النزعتين العقلية والتجريبية.

هيجل اعتبر المعرفة مجرّد سلسلةٍ من الحقائق العينيّة الكلّية من منطلق أنّ كلّ معرفةٍ يجب وأن تتقوّم في الأساس على المعاني والمفاهيم الذهنية، وعلى الرغم من أنّ وجهات نظرنا حول كلّ أمرٍ لا تنبثق إلّا عن طريق حمل المفاهيم عليه، لكنّ المردّ الأساسي لهذا الحمل هو بنيتنا الوجدانية، ومن البديهي أنّ وجداننا لا يفيدنا بشيءٍ حول ماهيّة الأمر المذكور إلّا كما هو كائنٌ في أرض الواقع وفي خارج نطاق الذهن. إنّ وجهة نظرنا حول كلّ شيءٍ تنشأ على ضوء مفاهيمٍ خاصّة، ولكنّ هذا الشيء بحدّ ذاته ربّما يكون مختلفاً عمّا نتصوّره بالكامل. هذه الرؤية في الواقع هي ثمرةٌ لمفهوم تصوّر الذاتي - النومينا - الذي ساقه كانط في مباحثه الفلسفية واعتبره خارجاً عن نطاق الذهن البشري بحيث يختلف تماماً عمّا نراه بالعيان - بالحسّ - لكنّ فلسفة هيجل لا ترد عليها أيّة إشكاليةٍ هنا لكونه

1. Ibid, p. 233.

2. Ibid, p. 234.

3. René Descartes

يعتقد بوجود وحدةٍ بين العقل والحسّ، وفي هذا السياق قال إنّ كانط قد وقع في تناقضاتٍ عديدةٍ؛ فلو كان الحسّ مختلفاً تماماً عن ذلك الأمر الذي له دورٌ في صياغة أفكارنا، يجب عندئذٍ الإذعان بوجود اختلافٍ بينه وبين العقل، أي بين الإدراك والوجود؛ بل يجب الإقرار بأنّهما أمران متضادّان بينهما مواجهةٌ محتدمةٌ، وفي هذه الحالة تُمسي المعرفة مستحيلةً ولا يمكن استكشاف المجهول مطلقاً، إذ إنّ ذات كلّ شيءٍ هي عين ذلك الأمر الذي صاغته إرهاصاتنا الذهنيّة في مخيّلتنا.

الوجود معناه الكينونة لفهم الحقيقة، وليس هناك أي موضوعٍ أو أمرٍ محسوسٍ إلّا وأن يكون مرتبطاً بذهنٍ ما، والكائنات كلّها عبارةٌ عن مواضيع إدراكية، ومن المؤكّد أنّ إنكار هذه الحقيقة هو الذي أوقعنا في تناقضٍ معرفي، وهو الذي جعلنا عالقين في شباك النظريات الذاتانية. لو أنّ الذاتي يجسّد حقيقةً من الحقائق، فهي ليست سوى حقيقةٍ مجهولةٍ، وكما قال كانط فالحقيقة إنّما توجد بشكلٍ مستقلٍّ عن التصوّرات الذهنية؛ كذلك قال إنّ المعرفة متحقّقةٌ في نطاق الظواهر - الفينومينا - ومتقوّمةٌ على أصول الحسّ والتجربة؛ وأمّا الأمر الكائن فيما وراء هذه الظواهر والذي اعتبره منشئاً لها، فهو غير كامنٍ في الزمان ولا في المكان، كما أنّه ليس كمّاً ولا كيفاً ولا نسبةً؛ وبشكلٍ عام فهو خارجٌ عن حيطة إدراكنا، إذ لا يمكن إطلاق أيّة مقولةٍ عليه.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ كانط كان حذراً من إقحام علم الفلسفة في أي نطاقٍ خارجٍ عن إطار الزمان والمكان الذي لا وسيط فيه، حيث أكّد على ضرورة تخلّي الفلسفة عن كلّ تلك المساعي الرامية إلى استكشاف الحقائق والولوج في عالم ما وراء الظواهر؛ إلّا أنّ الفلاسفة بعده لم يعملوا بنصيحته، فبادروا بجهودٍ حثيثةٍ إلى استكشاف المجاهيل في عالم الوجود، حيث تحرّروا من تلك القيود التي فرضها عليهم هذا الفيلسوف الغربي، ومن هذا المنطلق فالمدارس الفلسفية في العصور اللاحقة له تقبّلت برحابة صدرٍ تلك المفاهيم

الكلّية والضرورية وحتّى المرتكزات الذهنية القبلية [1] إلى جانب تشكيكها بمبادئ الذات - النومينا - التي طرحها في مباحثه الفلسفية.

المراد من الرأي القائل بأنّ كانط قد وقع في تناقضٍ جرّاء طرحه نظرية النومينا، هو اعتقاده بكون الحسّ والظواهر - الفينومينا - منبثقان من منشأ خارجي، وهو الذاتي - النومينا - لذلك اعترض عليه هيجل وادّعى أنّ الذاتي ليس من شأنه أن يكون علّةً لغيره، فالعلّة برأيه مقولةٌ عقليةٌ، وهذا النمط من المقولات لا ينطبق على الأشياء. ولكن يرد عليه أنّنا حتّى لو نفينا العلّية عن الذاتي وقلنا إنّه موجودٌ، ففي هذه الحالة أيضاً نقع في تناقضٍ، إذ لا موضوعية لهذا الكلام؛ لذا فهو مع انصرافه عن مقولة العلّية، لكنّه اعتبر الذاتي مرتبطاً بمقولة الوجود، وهذه الرؤية تتعارض مع وجهة نظر كانط الذي يرى عدم إمكانية حمل أيّةٍ من المقولات على الذاتي. نؤكّد هنا على أنّ فقدان الذاتي لموضوعيته مردّه إلى الافتراض التالي: إذا لم يكن الذاتي هو المنشأ الأساسي للحسّ، ففي هذه الحالة لا يمكن إثبات وجوده، وبتعبيرٍ آخر لو كانت هناك علّةٌ تسبّبت بوجود الظواهر - الفينومينا - التي هي ليست ذوات، فما الداعي لافتراض وجوده من الأساس؟! والمعرفة تعني طبعاً تطبيق المفاهيم على مداليلها، إذ حينما ندرك أنّ كذا شيئاً موجودٌ وأنّه سببٌ وعاملٌ لنشأة شيءٍ آخر، فهنا لا بدّ من حمل مفاهيم الوجود والعلّية عليه.

بناءً على ما ذكر، نقول: إنّ الإنسان حينما يمتلك علماً بأحد الأشياء، فهو في هذه الحالة يمتلك شيئاً آخر ليس مجهولاً، بل ليس من شأنه أن يكون مجهولاً.

استدلّ هيجل بالاستنتاج المذكور لأجل تفنيد وجود الذاتي، إذ إنّ كانط اعتبر التصوّرات التي تنطبع في النفس بتأثير الزمان والمكان والمقولات الذهنية، ذاتية الوجود وليس لها أي منشأ خارجي؛ كما قال إنّ منشأ المادّة هي تلك الصور الزمانية والمكانية والمقولات الخارجية؛ وهذه الرؤية بطبيعة الحال تسفر عن حدوث تناقضٍ في مفهوم الذاتي. النتيجة الوحيدة المتحصّلة عمّا ذكر هي عدم افتراض وجود المادّة بتأثير أمرٍ

---

1. a priori

خارجي، ومن ثمّ لا بدّ وأن تكون وليدةً للذهن نفسه، وفي هذه الحالة لا محيص لنا من الإذعان إلى أنّ جميع المحمولات في المعرفة البشرية وكلّ أمرٍ متعينٍ بالحسّ، بل وجميع الكائنات، هي من صناعة الذهن فحسب؛ ومن المؤكّد أنّ ثمرة هذه الرؤية هي الاعتراف بالمثالية المطلقة، بينما الإذعان بوجود أمرٍ مجهولٍ يعتبر بحدّ ذاته نوعاً من المعرفة، ولم يبالغ من قال إنّ كلّ معرفةٍ لا بدّ وأن تتقوّم على مفاهيم محدّدة، فقد ذهب كانط إلى القول بتحقّقها عبر انطباق المقولات والمفاهيم المتناسبة ومن خلال إطلاقها على أمرٍ ما؛ ومن ناحيةٍ أخرى فهذا الشيء الذي يصبح موضوعاً للمعرفة يعتبر بحدّ ذاته مفهوماً، وبالتالي لو قلنا «المجهول موجودٌ» فهذا الكلام يعني حمل مفهوم الوجود وتطبيقه على ذلك المفهوم المجهول، أي الإقرار بكونه موجوداً؛ ولكنّ القاعدة تقول بأنّ حمل المفهوم على أحد الأشياء لا يعني ضرورةً تحقّق المعرفة به.

استناداً إلى ما ذكر لا مفرّ من اعتبار الفكرة القائلة «المجهول موجودٌ» محفوفةً بالتناقض، إذ كيف يمكن للمجهول أن يكون معروفاً؟! فلو أصبح معروفاً سوف تنتفي ميزة المجهوليّة عنه ويصبح معلوماً كسائر المعلومات الخارجة عن حيطة الخفاء والكتمان مما يعني أنّ أصحاب الفكرة المذكورة قد خلطوا بين المجهول المؤهّل للمعرفة وبين المجهول المطلق الذي لا مجال لمعرفته مطلقاً.

هيجل وبأسلوبه الذي عرف عنه، أثبت أنّ معرفة حدود كلّ أمرٍ تقتضي التعرف أيضاً على تلك الأمور الخارجة عن حدوده، إذ من المؤكّد أنّ المعرفة من شأنها أن تتحقّق بما هو كائن في نهاية ذلك الخطّ الممتدّ إلى مسافاتٍ بعيدةٍ، أي لنا القدرة على معرفة ما وراء هذا الخطّ مهما تطاول وامتدّ؛ فنحن قادرون على معرفة حدود كلّ أمرٍ فيما لو تمكّنا من معرفة النطاق الخارج عن هذه الحدود، وإذا امتلكنا المعرفة بهذه الحدود الخارجية سوف تتمهّد لنا الأرضية لمعرفة الحدود الداخلية بكلّ تأكيدٍ، وعلى هذا الأساس نتمكّن من تجاوز أطر الحدود والقيود المعرفية.

لو أنّ أحداً طرح السؤال التالي: هل يمكن إطلاق مفهوم الوجود على الأمر المجهول؟ أي هل من الصحيح حمل الوجود على المجاهيل أو لا؟ فنحن بكلّ تأكيدٍ لا نعرف الإجابة

التامّة الشافية عنه، وليس هناك أي دليلٍ معتبرٍ يثبت صواب حمل الوجود على الأمر المجهول؛ لذا لو قلنا بإمكانية ذلك فسوف نقع في فخّ التناقض لا محالة، ولكن إن لم نبتّ بالموضوع فلا يرد التناقض.

وأمّا هيجل فقد أجاب عمّا ذُكر بإمكانية حمل الوجود على المجهول، وقال إنّنا على ضوء هذا الحمل سوف نعترف بوجود المجهول بشكلٍ ضمني، وبالتالي لا نجد محيص من الإقرار بأنّ المقولات الذهنية حينما يُفسح لها المجال لأن تُحمل على المجهول، فهذا المجهول يمُسي معلوماً في حدود تلك المقولات فقط؛ ولكنّنا مع ذلك نقع في التناقض مرّةً أخرى![1]

المصادر:

١. وولتر تيرنس ستيس، ***فلسفه هگل*** (باللغة الفارسية)، الجزء الأوّل، ترجمه إلى الفارسية: حميد عنايت، إيران، طهران، منشورات (شركت سهامي كتاب هاي جيبي)، ١٩٧٢ م.

2. Buchner, Hartmut and Otto Poggeler, eds. 1968, "***Differenz des Fichteschen and Schellingschen systems der philosophie***", Jenaer Kritische schriftens. Haburg: Meiner.
3. Fackenhein, Emil L. 1967, ***The Religious Dimension in Hegel`s Thought***, Bloomington: Indian University Press.
4. Glochner, Herman, ed. 1928, ***Vorlesungen über die Geschichte der philosophie*** 3 vols., Samliche Werke XVII - XIX. Stuttgart: formann.
5. Hegel, G. W. F., 1952, ***Phänomenologie des Geistes***, ed, Johannes Hoffmeister, Hamburg: meiner.
6. Hegel, G. W. F., 1987, ***The phenomenology of Mind, translated with an introduction and notes*** by J. B. Baillie, Harper Colophon books, Hagerstown, San Francisco, London: M. Y.
7. Hoff Meister, Johannes, ed. 1940, ***Einleitung in die Geschichte der philosophie***, Hamburg: Meiner.
8. Lasson, George, ed. 1962, ***Glauben and Wissen,*** Hamburg: Himmelheber.
9. Lasson, George, ed. 1963, ***Wissenschaft der logic***, 2 vols, Hamburg: Meiner.
10. Lauer, S. J. Quentin, 1976, ***A reading of Hegel`s Phenomenology of Spirit***, chapter 9, New York: Fordham University Press.
11. Lauer, S. J. Quentin, 1977, "***The Phenomenology of Reason" & " Human Autonomy and Religious affirmation in Hegel***", in Essay in Hegelian Dialectic, New York: Fordham University Press.

---

١ . وولتر تيرنس ستيس، ***فلسفه هگل*** (باللغة الفارسية)، الجزء الأوّل، ترجمه إلى الفارسية: حميد عنايت، إيران، طهران، منشورات (شركت سهامي كتاب هاي جيبي)، ١٩٧٢ م، ص ٥٦ - ٦٦.

نقدُ كانط للميتافيزيقا التنظير للعلم الغريب[1]

ويليام هنرى والش[2]

يناقش هذا البحث للفيلسوف الإنكليزي المعاصر ويليام هنري والش واحدة من أبرز المفارقات المعرفية في الفلسفة الكانطية، وهي إمكانيّة الميتافيزيقا في التحوّل إلى علم، مع أنّها تحتل مقاماً غريباً بين العلوم في الآن عينه.

السؤال الذي يبني عليه والش نقده أطروحة كانط هو الآتي: إذا كانت الميتافيزيقا التقليديّة عاجزةً عن الوفاء بحاجات البشريّة فأيّ ميتافيزيقا ستكون قادرةً على الوفاء بتلك الحاجات؟

التحرير

******

مقدمة: إمكان مابعد الطبيعة

أولى كانط اهتماماً بالغاً على وجه الخصوص بمسألة إمكان الميتافيزيقيا، ولقد اهتمّ بها بوصفه فيلسوفاً تقنيّاً ورجلاً عاديّاً. في الفلسفة التقنيّة، يبدو أنّ هدفه الرئيس منذ الستينيات فصاعداً كان تحديد إمكان الميتافيزيقيا بالمعنى التقليدي، وإذا لم تكن مُمكنة فأيُّ

---

١. المصدر: والش، ويليام هنري، «*نقد كانط للميتافيزيقا، التنظير للعلم الغريب*»، مجلة *الاستغراب*، العدد: ٩، السنة الثالثة - خريف ٢٠١٧ م / ١٤٣٩ هـ.

Walsh, William Henry. (1939). **Kant's Criticism of Metaphysics**: ***I. Philosophy***, 14(55), 313-325.

تعريب: هبة ناصر

٢. ويليام هِنري والش ((William Henry Welch)، ١٩١٣-١٩٨٦)، كان فيلسوفاً بريطانياً. تولّى تدريس المنطق والميتافيزيقيا في جامعة إدنبره (١٩٦٠-١٩٧٩)، ونيابة رئيس هذه الجامعة بين أعوام ١٩٧٥-١٩٧٩.

ميتافيزيقيا تكون صالحة؟ لقد قام مراراً بمناقشة النقاط المتعلّقة بهذا الموضوع، وعالجها بخاصة في كتابيّ «*أحلام عرّاف الأرواح*» و «*الأطروحة*» الافتتاحي. تُظهر تصريحاته في كتاب «*نقد العقل المحض*» و «*التمهيدات*» أنّه كان يعدّ أنّ للميتافيزيقيا مقاماً غريباً فعلاً بين العلوم. إنّها علمٌ «لا ينتهي رواجُه أبداً» ويُشبِعُ حاجةً طبيعيةً في البشر. إنّ إلغاء الميتافيزيقيا تماماً سيكون مستحيلاً، وأكثر ما يُمكن فعله هو إزالة بعض الأنواع غير الصالحة من الميتافيزيقيا وفتْح المجال لعقيدةٍ «علمية» جديدة. ألم يكن هدف الثورة الكوبرنكية الفلسفية المشهورة وضعَ الميتافيزيقا على المسار الأكيد للعلم؟ إنّ مسألة إمكان الميتافيزيقيا بالنسبة للفيلسوف الذي يحملُ هذه الآراء لا يُمكن إلّا أن تكون مهمة. ولكن بمعزلٍ عن هذا الاهتمام المهنيّ، كان كانط -بوصفه رجلاً عادياً- مهتماً بمصير الميتافيزيقيا. كان مُقتنعاً بوجود بعض الحقائق أو العقائد المؤكَّدة التي من المهم المحافظة عليها وهي: وجود الله، وخلود الروح، وحريّة الإرادة. في السابق، كانت هذه العقائد تعدّ الحقل المناسب للميتافيزيقيا، والعقل بقدرته التخمينيّة قدّم الحجج التي تدعمها أو تُعارضها، ولكن في كلٍّ من الحالتين لم تُجْدِ نفعاً كبيراً للعقائد المشار إليها. بصرف النظر عن المعارضة الوضعيّة للفلسفات الماديّة، كان الدعم الذي قدّمته المنظومات العقلانيّة من النوع الليبنيتزي لهذه العقائد ذا فائدةٍ مُبهمة. لم يستطع العقلانيون على الإطلاق أن يردّوا بشكلٍ كاملٍ على خصومهم؛ ومن خلال ادّعائهم بأنّ قبولنا القضايا محل النقاش يعتمدُ على المحافظة على منزلتها، اتَّجهوا نحو إلقاء ظلال الشك على ثقتنا بحقيقة تلك القضايا. إذا كانت هذه الأمور واقعةً تحت قدرة الفكر النظري كما يدّعي الميتافيزيقيون التقليديون، فإنّه من الصعب التأكيد على وجود الله والعقائد الأخرى من دون الخوف من الوقوع في التناقض. يبقى إذاً لأيِّ شخصٍ مقتنعٍ بحقيقة هذه العقائد أن يحتجّ بأنّ قبولها لا يرتفع أو يهبط طبقاً لنجاح الفكر في الدفاع عنها. إنّ التأكيد على هذه النقطة هو هدف فلسفة كانط ككلّ. عبر إعلائها الطبيعة الأخلاقيّة للإنسان فوق طبيعته الفكرية، تدّعي فلسفة كانط وجودَ القيمة الروحية لدى جميع البشر. لهذا السبب، وبما أنّ كانط يعتبر أنّ طبيعتنا الأخلاقية هي على نحوٍ تقتضي بوضوحٍ إيماننا بالعقائد المشار إليها (وهي صحيحةٌ

قطعاً لأهدافٍ عملية)، ينبغي رفض مزاعم المعرفة بهذا النطاق وترك المجال للإيمان الذي يُمكننا جميعاً مشاطرته. ولكن بُغية تأسيس هذا الموقف، ينبغي الكشف عن زيف الميتافيزيقيا بشكلها التقليدي بوصفها علماً يمنحنا المعرفةَ بعالمٍ غامض. فقط حينما يحدث ذلك، يُمكننا التأمين على عقائدنا. بناءً عليه، يظهرُ اهتمامُ «***نقد العقل المحض***» في نتيجته- إن لم نقل في تفاصيله- بالفرد العادي. إنّ هذا الكتاب هو في الواقع إثباتٌ للفرد العادي. كما يقول كانط، ينبغي على المدارس أن تُدرك أنّه «لا يُمكنها ادّعاء بصيرةٍ أعلى أو أتمّ حول أمرٍ خاضعٍ للاهتمام الإنساني الكوني يفوق ذاك الموجود بالتساوي في متناول السواد الأعظم من البشر (الذين ينبغي أن نبجّلهم بالقدر الأعلى على الدوام)».

يتّضحُ بشكلٍ وافٍ في مقدمتيّ الطبعتين الأوليين أنّ إثبات إمكان الميتافيزيقيا هو الهدف الرئيس لـ «***نقد العقل المحض***»، ولكنّ هذا ليس واضحاً جداً حين ننتقلُ إلى القسم الرئيس من النص. إنّ النقاش في القسم التحليلي خاصة هو صعبٌ للغاية إلى درجةٍ يميلُ الفرد إلى الغفلة عن علاقته بباقي الكتاب، ويزدادُ هذا الميل بسبب محور اهتمام مبدأ القسم التحليلي في حدّ ذاته. وعليه، يرى معظم الفلاسفة أنّ محاولة كانط لإرساء الطابع التركيبي البديهي للقانون العام للسببيّة هو تفنيدٌ مُحتملٌ ل «هيوم»، ولكن على الرغم من أنّ هذا البُعد من مبدئه كان واضحاً بما فيه الكفاية لكانط نفسه فإنّه مجرد شيء عرضي فيه. من منظور الكتاب ككل، إنّ الأمر الأساسي الذي يودُّ كانط قوله عن القانون العام للسببيّة هو ما يتّفق فيه مع هيوم: إنّ هذا القانون صالحٌ فقط لدى تنسيق المعلومات الحسيّة، وبالتالي لا يُمكن تطبيق مفهوم السببيّة لدى تحديد الأشياء بعامة كما فعلت الميتافيزيقيا التقليدية. مرةً أخرى، في فقرة «الاستنتاج الاستعلائي»، يقومُ تفسير النقاش المنطلِق من الطابع الوحدويّ للنفس وصولاً إلى التطبيق اللازم للمقولات بصرف الانتباه عن الاستنتاج المهم الذي يسعى كانط لتأسيسه وهو: على الرغم من الصحة الموضوعية للمقولات - أي تعلّقها بشيء-تبقى متعلّقة فقط بشيءٍ **ظواهريٍّ** وتكون صحيحةً بالنسبة إلى التجربة الحسيّة فحسب. بالطبع، من الخطأ القول إن كانط لا يؤكّد هذا الاستنتاج، ولكن قد يميلُ الفرد في تركيزه على تفاصيل النقاش إلى الغفلة عنه أو إعطائه أهميّةً أقل مما يستحق.

لهذه الأسباب، يبدو من المفيد إعادةُ بيان مبدأ قسمَيّ الجماليات والتحليل من منظور الكتاب ككلّ، مع تذكُّر استغراق كانط بمسألة إمكانية الميتافيزيقيا. ينبغي إلّا تكون هذه الإعادة للبيان موضعَ اهتمامٍ تاريخيٍّ فحسب (من منظور التفسير الكانطي)، بل موضعَ اهتمامٍ فلسفي (وهو الأهم). ينبغي على الفلاسفة أن يتعاملوا مع نظرية كانط بنحوٍ جدّي؛ وما زالت مسألة إمكانية الميتافيزيقيا قضيةً حيّةً في الفلسفة كما أظهرت المناقشات الحديثة. يمُكن الاحتجاج لصالح الرأي الذي يُفيد بأنّ موقف كانط تجاه القضايا التركيبيّة البديهيّة «للفيزياء الخالصة» هو أصحّ من ذلك الموقف الذي يتبنّاه الوضعيّون المعاصِرون؛ لكن يمُكن القبول بهذا الرأي من دون رفض النظرة الوضعية تجاه الميتافيزيقيا «المتسامية» -وذلك بشرط القبول بادّعاءات كانط في القسم التحليلي بالإضافة إلى الموافقة العامة على استنتاجاته في القسم الجدلي وطبيعة دلالات التجربة الأخلاقية. ولكن حتى لو اختلفنا مع كانط هنا واحتجّجنا على وجود قدرةٍ عقلية يمُكنها تطبيق الميتافيزيقيا بشكلٍ صحيح - كما يفعل هيغل - فإن نتائج القسم التحليلي التي تُظهر أنّ الفهم على الأقل هو ليس قدرةً ميتافيزيقيّةً سوف تكون مهمة أيضاً.

رسالة ١٧٧٠ كانط: أصول العالم الحسي و العقلي

لعلّ أفضل أساليب مقاربة «*نقد العقل المحض*» هو اعتباره تفصيلاً لكتاب «*الأطروحة*» الافتتاحي الصادر في ١٧٧٠ وتعارضاً معه حول «مبادئ العالم المحسوس والواضح وشكله». إنّ كتاب «*الأطروحة*» هو تثقيفيٌّ على وجه الخصوص، وذلك إذا عددنا أنّ «نقض العقل المحض» هو استكشافٌ لإمكان الميتافيزيقيا - بمعنى أنّ العلم يدّعي منحنا للمعلومات حول حقيقةٍ غير قابلةٍ للمعرفة بالتجربة الحسيّة-بما أنّ هذا الكتاب يُدافع بصراحةٍ عن إمكان هذا النوع من الميتافيزيقيا. بالاضافة إلى ذلك، فإنّ الحجّة الأساسيّة المعتمَدة لدعم هذا الموقف هي امتلاكنا القطعيّ بعض المفاهيم البديهيّة التي تُشكّل المقولات اللاحقة فحسب. حين نتذكّر أنّ النقطة الأساسيّة في القسم التحليلي هي إظهار أنّ هذه المفاهيم، على الرغم من كونها بديهيةً وفي حوزتنا قطعاً، هي مفاهيمٌ تتعلق فقط

«بشيء (ظواهري) عموماً» وهي فاقدةٌ للمعنى إلّا لدى تعلّقها بالتجربة الحسيّة، فمن غير المرجَّح أن نستخفّ بأهمية كتاب «***الأطروحة***».

في «***الأطروحة***»، يجمعُ كانط بين الرأي الذي يُفيد بأنّ الحواس فقط هي التي تمنحنا المعرفة بالظواهر (لأنّ ما نعرفه بالحواس يتّسمُ بهيئة الزمان (والمكان)، والزمان والمكان هما طريقَان ذاتيان لإدراكنا، مع الادّعاء بأنّ الميتافيزيقيا بمعناها التقليدي هي مُمكنة. وعليه، يؤكِّد كتاب «***الأطروحة***» المادة المستقبلية لقسم الجماليات، ولكن لا يوجد شيءٌ يتطابق بشكلٍ مباشرٍ مع القسم التحليلي والجدلي؛ أو بالأحرى: على الرغم من وجود بعض الفقرات التي تَطوَّرَ منها هذين القسمين بوضوح، يختلف محتواها بشكلٍ مُلفتٍ عن الفصلين المقابلَين في «نقض العقل المحض». مع ذلك، كان كانط مُقتنعاً بنقطتين سوف تصبحان أساسيتين في الكتاب اللاحق وهما: أ) الميتافيزيقيا -إن وُجدت- هي علمٌ غير تجربي، وب) العالم الوحيد الذي يمُكننا الاطّلاع عليه **مباشرة** («إدراكه بالحدس») هو ذاك الذي نعرفه عبر الحواس. في «نقض العقل المحض»، اجتمعت هذه القضايا بعضها مع بعض - أي احتواء كلّ المعرفة لعنصرٍ حسي (عنصر «حدسي») - لإظهار استحالة الميتافيزيقيا المتسامية؛ ولكن في «***الأطروحة***» لم تُقبل هذه القضية الثالثة ولم يتمّ استخلاص الاستنتاج. إنّ السبب وراء ذلك، كما تمّت الإشارة إليه سابقاً، هو امتلاكنا بعض المفاهيم البديهية المحضة التي يمُكننا عبرها إحراز «معرفةٍ رمزية» – وليس حدسية - بالأمور الفكرية. وعليه، نحن نمتلكُ بعض الوسائل (ولكن ليس أفضل ما نتمنّاه) من أجل تجاوز أدلة الحواس، والميتافيزيقيا هي ممكنةٌ بالمبدأ على الأقل.

الموقف الذي يجري الاحتجاج لصالحه هنا مألوفٌ بما فيه الكفاية في تاريخ الفلسفة، وصِلتُهُ ببعض الآراء كتلك المنسوبة إلى أفلاطون على سبيل المثال هي واضحةٌ إلى درجة أنّ أحد المعلّقين قد لاحظ أنّ إلهام «***الأطروحة***» قد ورد في دراسةٍ عن أفلاطون في السنوات السابقة بشكلٍ مباشر عن العام ١٧٧٠. يُعادل هذا الموقف إنكار المذهب التجريبي بناءً على بطلان الافتراض الأول لهذا المذهب. لا تُستَمّدُ معرفتنا بأكملها من التجربة الحسيّة: أضف إلى ذلك أنّ «طريق الحواس» فيها هو «طريق الفكر»، والاقتراح الذي يُقدّمه كانط

وغيره من الفلاسفة هو أنّ «طريق الفكر» هو الطريق الحقيقي للوصول إلى المعرفة (أو بالأحرى الطريق إلى المعرفة الحقيقية). تمنحنا الميتافيزيقيا المعرفة بعالمٍ غير خاضعٍ للحواس ذي أداةٍ وحيدةٍ هي الفكر، والميتافيزيقيا هي «ملكة العلوم». إنّ هذا الموقف جديرٌ بالاحترام حقاً حتى لو اعتقدنا ببطلانه، وتفاصيله تستحق الاستكشاف.

للأسف، إنّ التفاصيل التي قدّمها كانط في «*الأطروحة*» هي غامضة بشكلٍ مخيِّبٍ للآمال، وهنا يظهر على النحو الأوضح تفوّق الموقف المرسوم بعنايةٍ أكبر في «نقض العقل المحض». يبدأ كانط بملاحظة امتلاك «الفكر» استخداماً مزدوجاً: الاستخدام المنطقي والحقيقي. يهتمّ الاستخدام **المنطقي** للفكر بتبعيّة المفاهيم والمبادئ ومقارنتها وفقاً لقانون التناقض، وهذا نشاطٌ ذائع في كل العلوم. ما تبدو الإشارة إليه هو: أ) تشكُّل المفاهيم؛ ب) تصنيف المفاهيم الثانوية والمتوازية؛ وج) تصنيف المبادئ. على أي حال، إنّ النتيجة على نطاق الظواهر هي انبثاق التجربة من الظاهر، أي عالم منظَّم (افتراضياً). في هذه العمليات، ينبغي توفّر المعطيات ويقوم الفِكر بتفسير هذه المعلومات، لكنّ وظيفة الفكر الحقيقية ليست تفسير المفاهيم بل وظيفتها **إنشاؤها**. وفقاً لهذا الرأي، توجد بعض المفاهيم النقية في الفكر حول «**الأشياء أو العلاقات**»، ويمُكن للفكر اكتشافها عبر التأمل في تفسيراته الخاصة عن التجربة. يُقدّم لنا كانط أمثلة عن هذه المفاهيم وهي: «**الإمكان، الوجود، الضرورة، المادة، المسبِّب... مع أضدادها أو نظرائها**».

في ١٧٧٠، أدرك كانط أنّ الاعتراف بوجود بعض المفاهيم أو (لاستخدام كلمةٍ أعم) البيانات البديهية لا يعني بالضرورة حيازتنا البصيرة بالعالم الغامض لأنّ البيانات غير التجريبية في إمكانها تحقيق جزءٍ واحدٍ من جزئين مُمكنَين. قد تمنحنا هذه البيانات المعرفة الأصيلة بواقعٍ مختلفٍ عن الذي نعرفه بالتجربة الحسية، أو قد تكون فقط أشكالاً بديهيّةً لتنسيق المعلومات الحسيّة. لقد تبنّى كانط البديل الثاني في «*الأطروحة*» مفضِّلاً إيّاه على البيانات البديهية للزمان والمكان. لا تُستخرج معرفتنا بالزمان والمكان عامة (في مقابل معرفتنا بحالاتٍ مكانيةٍ أو زمنيةٍ محدَّدة) من التجربة لأنّ المكان والزمان هما بيانان بديهيان موهوبَان للبشر. ولكن هذا لا يعني أنّهما يمُثّلان بالنسبة إلينا مصدراً للعلم يختلفُ عن

التجربة الحسية لأنّ المكان والزمان - على الرغم من كونهما بديهيَّيْن- هما مجرد شكلين بديهيَّيْن من الشعور الإنساني، أي طريقَين ذاتيَّيْن لإدراكنا. نحن نُصنِّف كلَّ الظواهر ضمن الزمان، وكلَّ معلومات الحواس الخارجية ضمن المكان. في هذه العملية، يتمُّ افتراض الزمان والمكان بشكلٍ مُسبق ولكن فقط كشكلين ذاتيَّيْن؛ ولا معنى لهما بمعزلٍ عن المعلومات التي ينبغي أن تأتي من الحسّ. وعليه، لا يمتلك الزمان والمكان -أو علم الرياضيات الذي «يدور حول» الزمان والمكان - أي قيمةٍ ميتافيزيقية.

تبقى المفاهيم الفكرية المحضة. في «*الأطروحة*»، يقومُ كانط من دون تردُّدٍ بانتخاب الرأي الذي يُفيد أنّ هذه المفاهيم تمتلك ما قد يُسمَّى - اقتفاءً لأثر فليزشاور - وظيفةً «وجودية»، أي إنّها مصدرٌ للمعرفة يختلفُ عن التجربة الحسية وأنّها في الواقع تمنحنا البصيرة بعالمٍ واضح للأشياء في حدِّ ذاتها. قيل إن المفاهيم الفكرية المحضة تؤدي دوراً مُزدوجاً: إنّها تكشفُ أولاً عن عيوب المفاهيم الحسيّة، أي إنها تُظهر أنّ الحواس تمنحنا فقط معرفةً بالظواهر، وبالتالي تمنعنا من جعل الأمور الحسيّة معيارَ الواقع الحقيقي. تستطيعُ هذه المفاهيم تطبيقَ هذه الوظيفة **الحاسمة** فقط بسبب استخدامها الآخر **العقائدي** لأنّ المفاهيم فكرية محضة، ثانياً، «تصدرُ بنمطٍ معيَّنٍ معقولٍ فقط عبر الفكر النقيّ وهو المعيار العام لكلّ الأشياء التي تُعتبر حقيقيّةً لحد الآن. إنّ هذا النمط -للكامل في ذاته- هو الكمال إما بمعنىً نظريٍّ أو عمليٍّ. في المعنى الأول، هو الموجود الأعلى أي الله؛ وفي المعنى الآخر هو الكمال الأخلاقي». من غير السهل إجمالاً أن نُعلن مقدار ما تقصده هذه اللغة الغريبة (بالنسبة إلينا)، ولكن ينبغي أن تعني على الأقل أنّ فكرنا يمنحنا نوعاً من المعرفة بما أسمتْه الفلسفة اللاحقة «المطلق»، وأنّ هذا يدلّ على أنّ المفاهيم الفكرية المحضة تُشكِّل مصدراً للمعرفة يختلفُ عن التجربة الحسية. إنّ الاستخدام العقائدي للمفاهيم الفكرية المحضة هو الميتافيزيقيا حسب الافتراض، على الرغم من تعريف هذا العلم بـ «قسم الفلسفة الذي يحتوي على المبادئ الأولى لاستخدام الفكر المحض». يوجد علمٌ يمُهِّد له وهدفه إظهار الاختلاف بين المعرفة الحسية والفكرية، ويُعلن كانط أنّ كتاب «*الأطروحة*» في حدِّ ذاته هو نموذجٌ لذلك العلم (أو بالأحرى مقالةٌ عنه).

إذا سألنا عن نتيجة كلِّ هذا، يكون الجوابُ بسيطاً بالفعل. في التجربة الحسية، نعرف عالماً يتمُّ استكشافه من حيث: أ) مادّته في العلوم التجريبية؛ وب) وشكله في الرياضيات. ولكن فوق كل هذا، نمتلكُ مصدراً مختلفاً لمعرفة بعض المفاهيم الفكرية التي تُشكِّل جزءاً من جهازنا الذهني وتمنحنا البصيرة بعالمٍ آخر - عالم الحقيقة وليس المظاهر. لهذا السبب، يُصبح علمٌ آخر مُمكناً، وهذا العلم هو الميتافيزيقيا: النقطة القصوى التي نُحرز فيها مفهوماً عن الله.

رسالة ١٧٧٠ *نقد العقل المحض*

إنّ أكثر الأشياء إثارةً للاهتمام وأقلّها مدعاةً للرضى في كتاب «*الأطروحة*» الافتتاحي هو مبدأ الاستخدام الحقيقي للفكر. هناك أمران في الكتاب يُلفتان القرّاء المطّلعين على «نقض العقل المحض» على الفور، وهما: الوظيفة «الوجودية» للمفاهيم الفكرية المحضة، وفقدان أي شيءٍ يتطابق مع الاختلاف الحاسم بين الفهم والعقل. إنّ المفاهيم النقية التي تمّت الإشارة إليها (المبادئ غير التجريبية) هي مفاهيمٌ لحيازة الفهم بالمعنى الآخر، وإذا لم تُشِر عبارة كانط -أنّ الفكر يُنشئ مفاهيم عن «**الأشياء** أو العلاقات» - إلى ذلك، لا يبدو أنّه توجد علامةٌ على القابلية المستقبلية المتمثّلة بالعقل. إذا لم يُنذِر الاستخدامُ المنطقي للفكر بذلك، لا مجال لانتظار التعاون الضروري للحسّ والفكر في المعرفة. عوضاً عن هذين المبدأين، سيكون لدينا إثباتٌ غير ناضجٍ فحسب للاختلاف بين الحواس والفكر، ونظريةٌ غير مفصَّلةٍ على الإطلاق تتحدّث عن كيفية منح أحدهما للمعرفة بالظواهر والآخر بالأشياء في حدِّ ذاتها.

لقد تبدّل كلُّ هذا في «نقض العقل المحض». ينصبُّ اهتمامنا هنا بشكلٍ رئيسٍ على تفسير جُزءٍ من التغيير، وهو ذاك الذي يؤثِّر في مفاهيم الفهم. يرى «نقض العقل المحض» أنّه لا يمكن الانتفاع من وجود المفاهيم البديهية لإثبات الاستنتاجات التي يُدَّعى إثباتها

لها في «*الأطروحة*»، فتصبح النتيجةُ إعلانَ استحالة الميتافيزيقيا. وعليه، يُوفِّر «نقض العقل المحض» -إن جاز التعبير- تعليقاً على أبرز دعوى في «*الأطروحة*» ونقضاً لها، ولكن بسبب الاختلاف الحاسم بين الفهم والعقل تمّت الإطاحة بالميتافيزيقيا في «نقض العقل المحض» بشقَّين: في القسم التحليلي حيث تمّ تناول مفاهيم الفهم، والقسم الجدلي حيث تمّ التعامل مع أفكار العقل. كما قد تبيّن، يرى كانط أنّ الادّعاءات على كون العقل قابليةً ميتافيزيقيةً هي أعظم من ادّعاءات الفهم، ولكن تبقى إشارةٌ واحدة على الدوام - كما يُظهِر كتاب «*الأطروحة*» - وهو أنّ مفاهيم الفهم تمتلكُ قيمةً ميتافيزيقية. بما أنّ هدفنا الآن هو تتبُّع تطوُّر مناقشة إمكانية الميتافيزيقيا في الجزء الأول من «نقض العقل المحض»، سوف ندع معالجة الأفكار.

لا حاجة لصرف الكثير من الوقت على قسم الجماليات لأنّ النقاشات التي استفاد منها كانط فيه تتطابقُ تقريباً مع تلك التي قدّمها في الأقسام المقابِلة في كتاب «*الأطروحة*» الافتتاحي. مجدداً، نمتلك نظريةً تؤكِّد بديهيّة وذاتيّة الزمان والمكان. إنّ المكان والزمان بيانان بديهيّان: إنّهما افتراضان لنوع التجربة التي نمتلكها وليس الشيء الذي نتعلّمه من التجربة، ولكنّهما أيضاً شكلاَن لإحساسنا وطريقَان نقومُ من خلالهما بالضرورة بإدراك معلومات الحواس. لا يترتّب على ذلك فقط عدم امتلاك المكان والزمان قيمةً ميتافيزيقية، بل أيضاً عدم إمكان أن يكون لأيِّ شيء مرتبطٍ بالمكان والزمان أي أهمية ميتافيزيقية. السبب هو أنّ الميتافيزيقيا - إن وُجدت- ينبغي أن تكون غير تجريبية، أي ينبغي أن يكون لديها مصدر آخر غير التجربة الحسية. سوف نرى أنّ النقطة التي تتحدّث عن الطبيعة الحاسمة للعلاقة بين المكان والزمان هي مهمة بالنسبة إلى مبدأ كانط حول المفاهيم البديهية.

ينبغي الاعتراف بأنّ النقاش الوارد في قسم الجماليات له أهميةٌ فلسفيةٌ ضئيلةٌ فقط في يومنا الحالي. ما زال مبدأ ذاتية المكان والزمان مهماً، ولكن بالكاد يمكن أخذ الموقف الذي يعتبر أنّ المكان والزمان قد يكونان بديهيَّيْن ولهما أهمية ميتافيزيقية على محمل الجد. ما دام قسم الجماليات يجادل ضد المفهوم الميتافيزيقي للمكان والزمان، من غير المرجَّح أن يتمّ نقضه. من ناحيةٍ أخرى، ما دام كانط مُهتمّاً في قسم الجماليات بتقديم فلسفةٍ للرياضيات (كما يفعل بالنسبة لعلم الهندسة في «الشرح المتسامي لمفهوم المكان» على الأقل)، تعتمد نظريته على ما يبدو أنه رأيٌ قديمٌ عن طبيعة ذلك العلم. لا يُمكن للنظريات الفلسفية حول طبيعة الرياضيات - والتي تبدأ، كنظريات كانط، من الرأي الذي يقول إن العلم له رابطةٌ مميزةٌ مع المكان والزمان - أن تكون صالحة لأنّه قد اتّضح الآن على نحوٍ معقولٍ أنّ الرياضيات لا «تدور حول» المكان والزمان على الإطلاق.

على الرغم من ذلك، توجد نقطةٌ في نظريّة كانط حول الافتراضات الرياضيّة ما زالت تُفيد العلم. يُعتبر أنّ الرياضيات تهتمّ «بالتنوّعات المحضة» للمكان والزمان. بكلمةٍ أخرى، تصفُ الرياضيات الطبيعة الجوهرية للمكان والزمان حين يتم استخلاص فكرةٍ مجرّدةٍ من جميع الحالات المكانية والزمانية الواقعية. لكن بسبب عنصر التجريد هذا، لا تتحدّث القضايا الرياضية أبداً عن عالم الحقيقة - حتى العالم المحسوس للحقيقة - وتقوم فقط بالتصريح عن الأحكام التي ينبغي لكلّ موجودٍ في ذلك العالم امتثالها. وعليه، يُمكن وصفُها كقضايا تُصدر الأمر بالنسبة للتجربة، ولكن بمعزلٍ عن هذه الإشارة إلى التجربة فإنّها تكون خالية من الأهمية الحقيقية. من الصحيح أن الرياضي الحقيقي لا يفقد اهتمامه بها، ولكنّه لا يكترث بشكلٍ خاص فيما إذا كانت القضايا الرياضية تمنحنا **المعرفة**.

تمتلكُ هذه النظرية للطابع الإلزامي للقضايا الأخلاقية جدارةً ترفعها فوق سائر محتويات قسم الجماليات. إنّها لا تمنح فقط ما يبدو أنّه بيانٌ حقيقيٌّ لطبيعة القضايا

الرياضية، ولكنّها ذات دلالةٍ مرتبطة بما تبقّى من معرفتنا التركيبية البديهية لأنّها تُظهر أنّ مجموعةً من القضايا البديهية والتركيبية في آنٍ يمُكنها مع ذلك أنّ تكون مجموعة من القضايا الإلزامية. وعليه، على الرغم من عدم انبثاقها من التجربة الحسية قد تكونُ مرتبطةً بها. مما لا شكّ فيه أنّ كانط يُخطئ حين يعتقدُ بوجود رابطةٍ مميزة بين الرياضيات والتجربة المكانية - الزمانية، أي في اعتقاده أنّ القضايا الرياضية - في المصطلحات التي سوف تُوضَّح لاحقاً - هي إلزاميّةٌ على نحو الخصوص وليس العموم. في الواقع، تمتلك الرياضيات نوعاً من الأهمية الميتافيزيقية لأنّها - بتعبير ليبنيتز - تنسحبُ على كلّ العوالم الممكنة. ولكنّ ذلك لا يعني أنّ الرياضيات في حدّ ذاتها هي قاعدةٌ مناسِبةٌ للميتافيزيقيا؛ إذ لا يمُكنك أن تقول شيئاً بالغ الأهميّة عن عالمٍ واضحٍ فقط من خلال العلم أنّ القضايا الرياضيّة تنسحبُ عليه. إنّ كلَّ هذا، كما سوف نرى، يُلقي الضوء على القيمة الميتافيزيقيّة لمجموعةٍ أخرى من القضايا الإلزاميّة.

كانط والمطلق المحدود[1]

باترک ماسترسون[2]

في فكر إيمانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤)[3]، يمكنُ ملاحظة مرحلةٍ جديدةٍ من التفسير الفلسفي للإنسان لمعناه وقيمته الذاتيتين، وتقييمٍ جديدٍ للعلاقة بين الإنسان والله. طوّر كانط[4] تركيز ديكارت[5] على الذاتيّة موجّهاً إيّاه نحو إثباتٍ قاطعٍ لاستقلاليّة الإنسان. وعليه، بينما يرى ديكارت[6] أن الإنسان يكتشف الحقيقة فقط كأمرٍ محدَّدٍ مسبقاً بطريقةٍ إلهيّة، يرى كانط[7] أنّ الإنسان **يُشكّل** الحقيقة بفضل موارده الذاتيّة الخاصة به.

سعى كانط لنقض الآراء التي كان يعتبرها غير وافيّةٍ للمفكرين المنطقيين المتأخرين

١ . المصدر: إن هذا المقال مقتبس من كتاب عنوانه الرئيسي (**Atheism and Alienation**). صدرت ترجمة هذا الكتاب موخراً عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية في بيروت..

تعريب: هبة ناصر

Patrick Masterson, ***Atheism and Alienation***, chapter 2: **Kant and the Finite Absolute**, University of Notre Dame Press, 1971, pp14-34.

٢ . باترک ماسترسون (Patrick Masterson)، مدرس فلسفة الدين والرئيس السابق لكلية دبلن الجامعية – إيرلندا.

3. Immanuel Kant

4. Kant

5. Descartes

6. Descartes

7. Kant

عن ديكارت[1]، كـ «ليبنز»[2] و «وولف»[3] وآراء العلماء التجريبيين المتأخرين عن ديكارت، كـ «لوك»[4] و «هيوم»[5]. لتحقيق هذا الأمر، قام بتطويرٍ تفصيليٍّ لدفاعٍ فلسفيٍّ أصيلٍ عن الحقيقة والقيمة اللَّتين يتم البحث عن أساسهما ضمن الأبعاد المتعالية للروح الإنسانيّة نفسها بدلاً من عند إلهٍ مُتعال. وضع كانط الأرضيّة لشموليّة العلم وضرورته ولإطلاق حقيقة القيم الأخلاقيّة ليس في منطق الله وإرادته بل في الأشكال البديهيّة لفهم الإنسان واستقلاليّة عقله العملي المحض. طوّر كانط[6] تصوّر ميتافيزيقيا المحدود، وهو تصوّرٌ ما زال يُلهمُ التفكر في أغلب الفلسفة المعاصرة.

إحدى الإشكاليات الأساسيّة التي واجهت كانط، والتي مثّلت فلسفته بنحوٍ جزئيٍّ حلاً مُقترحاً لها، هي إشكاليّة تبرئة ادّعاءات الرياضيات والعلوم الطبيعيّة في مقابل الشك الراديكالي للفيلسوف التجريبي الكبير دافيد هيوم[7]. من خلال إيصال مبادئ التجربة إلى نتيجتها النهائيّة، احتجّ هيوم[8] أنّه إذا كان كلُّ ما نعرفه بشكلٍ مباشرٍ هو انطباعاتٌ حسيّةٌ مُنفصلة، فلا طائل من البحث عن أيّ تبريرٍ نظريٍّ للمفهوم العلمي عن العالم. إذا كان بالإمكان اختزال العلم في تأثيراتٍ ذريّةٍ كاللون والصوت والتركيب والشكل. لا يمكن تقديمُ أي قاعدةٍ لإثبات الحقائق الضروريّة والشاملة للأجسام الماديّة، والأكثر يقيناً هو أنّه لا يمكن تقديم أيّ قاعدةٍ لإثباتات الميتافيزيقيا التقليديّة للحقائق التي تتجاوز أي تجربةٍ حسيّةٍ ممكنة، كالعالم بأكمله والروح والله.

بالنظر إلى وضعها المفكَّك وغير الحاسم، اعترف كانط بدون ترددٍ بالطابع المبهم

---

1. Descartes
2. Leibniz
3. Wolf
4. Locke
5. Hume
6. Kant
7. David Hume(1711-1776)
8. Hume

لادّعاءات الميتافيزيقيا. بالرغم من ذلك، فقد أصرّ أنه على ضوء إنجازات العلماء المعاصرين كنيوتن[١] الذي لا نظير له، لا يمكن لأيٍّ إنسانٍ عاقلٍ أن يُنكر بجديةٍ أننا نمتلك فعلاً المعرفة العلمية بالأجسام الماديّة. وعليه، طرح في كتابه «*نقد العقل المحض*» أن يتمّ تحديد الشروط التي ينبغي حيازتها من أجل جعل هذه المعرفة العلمية ممكنة ـ وهي ممكنة قطعاً[٢]. على ضوء هذه الأفكار، كان يأمل أن يتوصّل إلى فهمٍ نقديٍّ نقيٍّ للفاعل العالِم، والذي يمُكّنه من الجزم فيما إذا كان الإنسان قادراً أم لا على تحصيل أي معرفةٍ ميتافيزيقيّةٍ صحيحةٍ بالحقائق كالله على سبيل المثال.

استناداً إلى كانط، فإنّ السؤال عن الشروط التي تجعل العلم الطبيعي ممكناً هو كالسؤال عن الشروط التي تجعل الأحكام المركبة البديهيّة ممكنة، إذ إنّ هذا النوع من الأحكام هو الذي يمُيز العلم الطبيعي. من خلال تركُّبها، تقوم هذه الأحكام حقاً بدعم مفهوم الفاعل أو توسعته، وبالتالي هي أكثر من مجرد إسهابٍ في الكلام. أما من خلال بداهتها، فإنّ هذه الأحكام تُعربُ عن الضرورة والشموليّة الدقيقة، أي أنها تتجاوز الإمكانيّة والخصوصيّة الكامنين في التجربة المحضة. إنّ ما نبحث عنه في العلم الطبيعي هو بالتحديد هذا النوع من المعرفة الموسِّعة التي تتمتع بخواصّ الضرورة والشموليّة.

يُصرّ كانط على عدم وجود طريقٍ لإثبات إمكانية هكذا معرفة ـ وهي إمكانيّةٌ متحققةٌ بطريقةٍ فعّالةٍ في الفيزياء والرياضيات ـ إن استمرّينا في النظرة التقليدية التي تُفيد أنّ المعرفة تتألف أساساً من مطابقة العقل مع معطيات التجربة. لقد أظهر هيوم بوضوحٍ أنه لا يمكن من خلال التجربة المحضة استخلاص الضرورة والشموليّة الملائمتين للمعرفة العلميّة. لا يمكن تعليل الانتقال من «الواقعية» و «البعضية» الموجودتين في التجربة إلى «الضرورة» و «الكلية» الموجودتين في العلم الطبيعي فيما لو أُخذت المعرفة أساساً كتطابقٍ غير فعّالٍ للعقل مع معطيات التجربة. من أجل حلّ هذه المعضلة، اقترح كانط طريقةً ثوريةً جديدةً

---

1. Newton

2. Cf.I.Kant, ***Critique of Pure Reason,*** ed.and trans. N.K.Smith, 2nd ed., London ,١٩٣٣ ,B 19- 24.

لتصوير الحالة الإدراكية، وكان لها انعكاسات كبيرة على مسألة معرفتنا بالله.

اقترح كانط أنه بدلاً من اعتبار العلم تطابقاً للعقل مع البنية المقدَّمة للأشياء، ينبغي اعتباره تطابقاً للأشياء مع البنية العقلية[1]. وفقاً لهذا المفهوم، يتمّ **تحويل** المادة الأولية للمعرفة ومُعطى التجربة الحسيّة إلى واقعٍ واضحٍ من خلال نشاطنا الفكري. يتم إدراك هذا الواقع عبر الأشكال البديهية للمكان والزمان، ويُفهم من خلال تطبيق مقولات الفهم المختلفة البديهية كالسببيّة والاستمراريّة والتبادليّة وما إلى ذلك. إذا كانت الطبيعة تُقدّم نفسها على أنّها قابلةٌ للاستكشاف التجريبي الذي يُثمر معرفةً علميةً، فإنّ هذا يعودُ إلى أن «الطبيعة» التي نستكشفها ليست نظاماً مُطلقاً للأمور كما هي في ذاتها مستقلةً عن معرفتنا بها بل إنّها عالمٌ مُنظَّمٌ من التجربة المنسّقة بدقة من خلال كونها موحَّدة، مُركّبة، و «مفهومة» بالتطابق مع السمات العامة لإدراكنا وفهمنا الإنساني. على حد تعبير كانط:

نحن أنفسنا من يقوم بتعريف النظام والاطّراد في المظاهر التي نسمّيها الطبيعة. لو لم نكن أنفسنا ـ أو طبيعة عقلنا ـ قد وضعناها في ذاك الموضع، لاستحال العثور عليها في المظاهر[2].

تُستمدُّ كل المعرفة العلمية بالواقع من الإطار الموحَّد لقطبين أساسيين ومتناسقين وتقطنُ فيهما، وهما المعلومات المدرَكة بالتجربة الحسية، ومقولات الفهم التي ينحصرُ دورها المتمثل بمنح العلم بالواقع في جعل معلومات التجربة ذا معنى.

يتضمن العلم عاملين: الأول هو المفهوم حيث يكون الموضوع بشكلٍ عام هو الفكر (المقولة)، والثاني هو الإدراك الذي يُقدّم من خلاله... حالياً، الإدراك الوحيد الممكن بالنسبة إلينا هو محسوس؛ بالتالي يُمكن للتفكر بموضوعٍ ما بشكلٍ عام ـ من خلال المفهوم النقي للفهم ـ أن يغدو علماً بالنسبة لنا ما دام المفهوم متعلقاً بمواضيع حسية... وعليه، يكونُ استنتاجنا هو التالي: مع إثمار المقولات للعلم بالأشياء، إلّا أنه

---

1. Ibid.B XVI.
2. Ibid.A 125.

لا يُمكن تطبيقها إلّا فيما يتعلق بالأمور التي يمكن أن تكون مواضيع خاضعة للتجربة الممكنة.[١]

حتّى من خلال هذه الإشارة الشديدة الاختصار إلى الموقف المعرفي العام لكانط، يُمكن ملاحظة تضمُّنه لبذور نقضه اللاحق لادّعاء الميتافيزيقيا التقليدية بتأمينها للمعرفة العلمية بوجود الله. بأبسط تعبير، فإنّ اعتراضه سيكون بأنّ الله الذي يُدّعى كونُ وجوده ثابتٌ ضرورياً أو علمياً ليس معلومةً قابلةً للإدراك الحسي، وبناءً على ذلك فهو يتجاوز نطاق الإثبات العلمي لأنّ المقولات التي نتوصّل من خلالها فعلاً إلى المعرفة العلمية ـ كالسببية ـ تكون وظيفتها بالتحديد وبشكلٍ حصريٍّ تنظيمَ ما يمكن أن يكون معلومةً قابلةً للإدراك الحسي أو هو كذلك فعلاً. وعليه، بما أنّ مُعطى التجربة الحسية وحده هو ما يُمكنُ وصفه بشكلٍ صحيحٍ كسبب، فإنّ إثبات وجود الله كالسبب الأول للعالم بأجمعه ليس صحيحاً لأنّ الله والعالم بأكمله لا يمكن أن يكونا موضوعين للتجربة الحسية[٢].

استناداً إلى كانط، لا ينبغي فهم المواضيع التقليدية في الميتافيزيقيا «المميَّزة»، أي «العالم» و «الروح» و «الله»، كوقائع وجودية نستطيع امتلاك المعرفة النظريّة العلميّة بها. يطلقُ عليها كانط تسمية الأفكار المتعالية للعقل المحض ويعتبرُ أنّها لا تنطبقُ على معلومات التجربة الحسيّة وأنّه لا نمتلك أي إدراكٍ فكريٍّ للمواضيع المتعلقة بها، بل دورها ببساطةٍ هو وظيفةٌ تنظيميّةٌ تدعم الوحدة المنسَّقة لعمليات الإدراك التجريبي للفهم.

كما أن الفهم يوحّد ما هو متعدِّدٌ في الموضوع من خلال المفاهيم، كذلك يوحّد المنطق ما هو متعددٌ في الموضوع من خلال الأفكار، واضعاً نوعاً من الوحدة الجماعية كهدفٍ لأنشطة الفهم والتي لولا ذلك كانت لتتعلق فقط بالوحدة التوزيعية. لذلك، أنا أعتبر أنّ الأفكار المتعالية لا تسمح أبداً بالتوظيف التكويني. حين ننظر إليها بتلك الطريقة المغلوطة وأنها بالتالي تقوم بتزويد المفاهيم لبعض المواضيع، تكون مفاهيماً شبه منطقية وجدلية فحسب.[٣]

---

1. Ibid, B 146- 148.
2. Ibid, II 664.
3. Ibid, B 672.

أما حين تُفهم الأفكار المتعالية بشكلٍ صحيح، فإنها تُعتبر مقياسيةً بشكلٍ محض، وأنها تقوم ببساطةٍ بتأمين البنية الأساسية الإرشادية أو التصوّر الثابت عن الاتحاد المنطقي الكامل الذي يُنشِّط التحقيقات المستمرة إلى ما لا نهاية في العلم الطبيعي. بكلمةٍ أخرى، إنّ العقل في بحثه عن الفهم العلمي لمعطى التجربة ينطلقُ وكأنّ التعددية في التجربة الحسية قد ألّفت بشكلٍ مثاليٍّ منظومةً سببيّةً تمّ التعبير عنها بشكلٍ غير محددٍ والتي تُظهر نفسها لـ «أنا» كروحيٍّ مهمٍّ وتعتمدُ على الوفرة الشاملة من الوضوح والكينونة. قامت الميتافيزيقيا التقليدية بتجسيد هذا التصوّر المعياري فحسب من المعنى، واعتبرت أن العالم والروح والله هي **مواضيعٌ** حقيقيّةٌ في الاهتمام العلمي، إلاّ أنّها قد تغاضت عن الحقيقة التي تُفيد أن مُعطى التجربة فقط هو ما يمكن أن يكون موضوعاً حقيقياً للمعرفة العلمية، وأنّ العالم والروح والله لا يمكن أن يكونوا أبداً معطيات على هذا النحو.

قدّر كانط على نحوٍ تامٍ النتائج البعيدة المدى لادّعائه بأنّ فكرة الله مخترعِ العالم الحكيم وكليّ القدرة هي مجرّد استراتيجيّة منطقيّة نقومُ من خلالها بالسعي وراء أعظم اتحادٍ منهجيٍّ وهادفٍ ممكنٍ لمعرفتنا التجريبية. بالنتيجة، فإنّ الرأي الذي قدّمه كانط صرّح بأنّ ما تمّ اعتباره إلى حدٍّ الآن أسمى صورةٍ للمعرفة الإنسانية ـ أي معرفة الله التي تمّ التوصّل إليها من خلال الميتافيزيقيا التأملية - هي مجرّد وهمٍ، وبالفعل وهمٌ خطير. احتجّ بأنّ هذا التأمّل يورّط الإنسان في نزاعاتٍ عقيمةٍ وحادّةٍ حول ما لا يُمكن أبداً من حيث المبدأ أن يكون موضوعاً للمعرفة الحقيقية، وأنّه قد قوّض بحثنا العلمي الحقيقي في القوانين الجوهرية للطبيعة وذلك من خلال الميل نحو وضع حلول المدد الغيبي الخادعة والنهائية مكان المهمّة المضنية المتواصلة المتمثِّلة في الاستكشاف التجريبي للطبيعة. وعليه، فإنّ كانط يُقيّم التأمُّل الميتافيزيقي التقليدي حول وجود الله كمصدرٍ للحيرة التي تعزلنا عن هدفنا الحقيقي المتمثّل بإرساء أنفسنا بشكلٍ أكثر فعاليّةً في العالم المحدود. إنّه يبتني على القبول غير الناقد للأفكار التنظيميّة الصرفة باعتبارها مصادر مُشكِّلة للمعرفة المتعالية. وعليه، فإنّه يُفضي

من خلال وهمٍ مُبهرٍ وخادع إلى الإقناع وإلى معرفةٍ خياليةٍ محضة، وبذلك إلى تناقضاتٍ ونزاعاتٍ دائمة[1].

يقوم كانط بتفصيل هذا الموقف الفلسفي العام الذي يمنعُ أي إثباتٍ ميتافيزيقيٍّ لوجود الله وذلك من خلال تقديم نقدٍ محددٍ للأدلة التقليدية على وجود الله. وفقاً لكانط، فإنّ أي دليلٍ يستحق النظر هو أحد ثلاثة أنواعٍ ممكنة من الأدلة، وهي:١) الدليل الوجودي؛ ٢) الدليل الكوني؛ ٣) الدليل الفيزيائي-الإلهي. يكمنُ الاختلاف في أنّه يتمُّ استخلاص الأول من كل التجربة، والثاني يبتني على تجربة الوجود بشكلٍ عام، والثالث يرتكزُ على الطابع المميِّز لعالم التجربة الحسيّة. يقومُ كانط بالبحث في كلِّ واحدةٍ من هذه الأدلة الممكنة بدورها.

يشرحُ كانط أنّ الدليل الوجودي هو محاولةٌ لبحث مفهوم الله للتوصل مباشرةً إلى وجوده الفعلي. يُحكمُ بوجود الله الذي يُعتبر الموجود ذي الكمال اللامتناهي الذي يملك كلّ الحقيقة، لأنّه لدى التأمل بمفهوم الله **الموجود الأكثر واقعيّةً** يتضح أنه يتضمن خاصيّةَ الوجود تماماً كما يمتلك مفهوم المثلث خاصية امتلاك الزوايا الثلاث. بناءً على فكرة الله نفسها، يمُكننا الانتقال فوراً إلى إثبات وجوده الضروري.

وفقاً لكانط، فإنّ هذا الدليل ناقصٌ من عدّة جوانب. إحدى الطرق لتقدير هذا الأمر هو التفكير فيما إذا كان الطرح الذي يدّعي إثبات وجود الله ـ أي «الموجود الأكثر واقعيّةً موجودٌ» ـ هو تحليليٌّ أو تركيبيٌّ. إذا كان تحليلياً، فإنّ الدعوى لا تعدو كونها إسهاباً ضعيفاً يفترض وجود «الموجود الأكثر واقعية» ومن ثم يؤكّد هذا الوجود المفترض فحسب. أما إذا كان الطرح تركيبياً ـ وهو كذلك فعلاً - فلا يُعدُّ إنكار وجود الموجود الأكثر واقعيةً المتصوَّر تناقضاً، وذلك لأنّه في الافتراضات التحليلية فقط يكون من التناقض إثبات الموضوع وإنكار المحمول، أما الافتراضات التركيبية فمن سماتها عدم تضمُّن مفهوم الموضوع لمفهوم المحمول، وبالتالي يمكن إنكاره دون تناقض.

1. Ibid, B 730.

بشكلٍ أساسي، فإنّ خطأ الدليل يكمنُ في الدعوى الخاطئة التي تُفيد أنّ الوجود هو صفةٌ إضافيّةٌ مُحدِّدةٌ لمفهومنا عن شيء يُمكن أن يعمل كمحمولٍ حقيقيٍّ لهذا المفهوم. حقيقة الأمر هو أنه عندما نقول إنّ شيئاً ما هو موجود، فإنّنا لا نُعلن محمولاً جديداً بل نقوم فقط بوضع الموضوع وكافة محمولاته كشيءٍ يتطابق مع مفهومنا عنه. بناءً على ذلك، لا يُمكننا التوصّل بشكلٍ مباشرٍ من خلال فكرتنا عن الله، مهما قُمنا بتزيينها بدلالات الكمال المطلق وغير المحدود - إلى أي نتيجة ترتبط بوجود شيءٍ يتطابق مع هذه الفكرة. على أقصى تقدير، يمُكننا أن نقول إنّ مفهومنا حول كون الله هو الموجود الأكثرَ واقعية ليس مُتعارضاً بشكلٍ جليٍّ مع الوجود الحقيقي. بالرغم من ذلك، يبقى السؤال حول إذا كان هذا الكائن موجوداً فعلاً أم لا. كما يُعبّر كانط نفسه: «وعليه، حين أعتبرُ أن كائناً ما هو الحقيقة الأسمى الخالية من أي عيب، يبقى السؤال إذا كان موجوداً أم لا»[1]. لا يُمكننا معرفة الجواب على هذا السؤال لأنّه يمكننا فقط إثبات وجود الأشياء التي يمكن أن تكون معطيات للتجربة، والله ليس من هذا الصنف.

يُشير كانط إلى أنه من النظرة الأولى، يبدو الدليل الكوني واعداً أكثر من الدليل الوجودي. نقطة انطلاق الدليل الكوني ليست فكرةً بل تجربةً حقيقيّة - أي تجربة الوجود الممكن، فهو يبحث تجربة الممكنات ليصل إلى وجود الله كالسبب الضروري تماماً لكلِّ ممكن. أما بتقدير كانط، فإن هذه الحجة منطقيّةً أكثر من الدليل الوجودي فقط على نحوٍ سطحي. بالفحص الدقيق، يبدو أنّ كلَّ واحدةٍ من المرحلتين الأساسيتين للدليل الكوني تتضمن مغالطات ناقضة. هاتين المرحلتين هما: ١) تقديم حجة السببية للبرهنة على الموجود الواجب مطلقاً؛ ٢) تحديد كون الموجود الواجب مطلقاً هو الله الذي يُعتبر «الموجود الأكثر واقعية».

الاعتراض الأساسي على المرحلة الأولى هو إساءة استعمالها لمبدأ السببية عبر تجاوز استخدامه الصحيح، وذلك لتطبيقه على عالم الممكنات الخاضعة للتجربة الحسيّة ليدلّ

1. Ibid, B 628.

على وجود واجب الوجود بوصفه السبب المتعالي لكلِّ نظام الممكنات. ينشأ سوء استخدام السببية هذا من التحول غير المبرر لمبدأ تفكيرٍ تنظيميٍّ إلى تكويني. بكلمةٍ أخرى، فإنّ الحاجة المنطقية - التي ينبغي استكشاف نطاق الممكنات دوماً بالتطابق معها، وكأننا في بحثٍ عن أرضيّةٍ ضروريّةٍ لهذا الحقل لن تكون أبداً من معطيات التجربة - تتحول إلى تأكيدٍ على الوجود الموضوعي المستقل لهذا التصور الإرشادي.

ولكن حتى لو تقبّل المرء الدعوى التي تنطلق من تجربة الممكنات إلى إثبات واجب الوجود، سوف تواجهه المصاعب في المرحلة الثانية من الدليل التي تحدِّد كون واجب الوجود هو الله. يُقدّر كانط أنّ هذه الخطوة تُعيد تقديم نُسخةٍ مخفيةٍ من الدعوى الوجودية. من خلال السعي إلى البتّ في الفكرة غير القابلة للتحديد من قبل التجربة والمتمثّلة بكائنٍ واجبٍ مُطلقاً، يلتمسُ الدليل الكوني المفهوم البديهي للموجود الأكثر واقعيةً كالمفهوم الوحيد الذي يمكنه التعبير بشكلٍ وافٍ عن مقصد هذه الفكرة، إلّا أن هذا الأمر يساوي الجزم بأنه يمكن استنتاج واجب الوجود مُطلقاً من خلال مفهوم الموجود الأكثر واقعية، وهذا بالذات هو مفاد الدعوى الوجودية. قام كانط بعرض هذا النقد النهائي للدليل الكوني بطريقةٍ منطقيّةٍ كالتالي:

إذا كان افتراض أنّ «كل موجودٍ واجبٍ مُطلقاً هو أكثر الكائنات واقعية» صحيحاً (وهذا هو صلبُ دعوى الدليل الكوني)، فينبغي أن يكون قابلاً للتحول كجميع الأحكام المثبتة، وعلى الأقل بالصدفة. وعليه، يستتبع ذلك أن تكون بعض الموجودات الأكثر واقعيّةً كائناتٍ واجبة مُطلقاً كذلك، إلّا أنه لا يختلف أحد الموجودات الأكثر واقعيةً عن الآخر بأي نحو، وما ينسحبُ على بعض ما يندرج تحت هذا المفهوم يصحُّ على الجميع كذلك. إذاً في هذه الحالة، يمكنني أن أعكس الفرضية بطريقة بسيطة، وليس فقط على نحو الصدفة، وأن أقول إنّ كلَّ موجودٍ أكثر واقعيةً هو واجب الوجود. ولكن بما أنّه يتم تحديد هذا الافتراض من مفاهيمه البديهية وحدها، فعلى المفهوم المحض للموجود الأكثر واقعيةً أن يحمل معه الوجوب المطلق لذلك الكائن: وهذا

بالضبط ما أكّد عليه الدليل الوجودي ورفض الدليل الكوني الاعتراف به بالرغم من أن نتائج الأخير تعتمدُ عليه فعلاً بطريقةٍ خفيّة.[١]

في الختام، لدى الانتقال إلى الدليل الفيزيائي ـ الإلهي، يرى كانط أنه ينبغي التعامل مع هذا الدليل باحترام ويعترفُ أنّه يُقوي الايمان بالله على مستوى المنطق السليم. بالرغم من ذلك، يصرُّ أن هذا الدليل على مستوى النقاش النقدي الفلسفي ليس مُقنعاً فكرياً أكثر من الدليلين السابقين اللَّذَين قد تعرّضنا لهما. يصفُ كانط الدليل الفيزيائي ـ الإلهي على أنه دليلٌ يبحث في النظام والهدفية والجمال الكامنين بشكلٍ عرضي في الأشياء الموجودة في عالم تجربتنا، واصلاً إياها بمصدرها المطلق المتمثل بعلةٍ عالِمة تُعتبر الكائن ذي الكمال الأسمى. يعترفُ كانط بوجود نوعٍ من الصحة في البرهنة القياسية المنطلقة من أنّ المصنوعات كالبيوت والساعات تشيرُ إلى علّةٍ عاقلة، فكذلك نتاجات الطبيعة وعملياتها المتناسقة تُشير إلى علةٍ عاقلة، لكنّه يدّعي بأنّه حتى لو قبلنا بهذا النوع من التفكير فإنّه سوف يسمحُ لنا فقط بإثبات وجود **مهندسٍ** عاقلٍ محدود لهيئة العالم، وهو محدود بقابلية تكيُّف المادة التي يعمل بها. لا يُثبت هذا لزوم أن يكون المهندس الإلهي كائناً متعالي الكمال وهو **خالق** المادة وهيئة العالم أيضاً. من خلال إيصالنا إلى نقطة الإعجاب بالعظمة والحكمة والقوة غير المحدودة التي يمتلكها مُكوّن العالم - وليس إلى إثبات الخالق الأعلى ذي القدرة المطلقة ـ فإن المنهج الفيزيائي الإلهي يفشلُ في إحراز الواقع الإلهي الذي يمكنه تشكيل أساس الإلهيات والدين.

من أجل سدّ هذه الفجوة الفاصلة بين المهندس المحدود والخالق الأعلى، يقومُ الدليل الفيزيائي ـ الإلهي بالتخلي عن جميع الاعتبارات التجريبية المحدّدة ويلجأ إلى الدليل الكوني. بكلمةٍ أخرى، يستعينُ الدليل الفيزيائي ـ الإلهي **بإمكان** النظام الهادف للعالم، ومن خلال هذا الإمكان وحده ينطلق لإثبات وجود واجب الوجود على الإطلاق. في الدليل الكوني، يُحدَّد في النهاية أنّ واجب الوجود مُطلقاً هو الله الذي يُعتبر حقيقة عُليا تامّة الإحاطة. إلى حدِّ الآن، لقد رأينا كيف أنه بالنسبة لكانط، تعتمد هذه المرحلة النهائية

1. Ibid, B 636.

من الدليل الكوني على الرجوع إلى الدليل الوجودي، وعليه ينهار الدليل الفيزيائي - الإلهي على الدليل الكوني الذي بدوره ينهار على الدليل الوجودي الذي هو بنفسه واضح البطلان. بالتالي، يُقدّر كانط أنّه مع وجود ثلاثة أنواعٍ ممكنةٍ من البراهين فقط، فقد ظهرت استحالة أي محاولةٍ لتأمين الدليل النظري على وجود الله أسوةً بالميتافيزيقيا التقليدية.

لقد أثّر نقدُ كانط لأدلة وجود الله بشكلٍ عميقٍ على الفكر الذي تلاه وساهم بشكلٍ مهمٍّ في تشكيل الإلحاد الفلسفي المعاصر. حتى اليوم، يُعترفُ على نطاقٍ واسع، وغالباً من دون نقد، أنّ كانط قد دمّر بشكلٍ حاسمٍ إمكانية الدليل المنطقي على وجود الله بالمعنى المصطلح التقليدي. في خضمّ هذا البحث، سوف نشير في مناسباتٍ عدّة إلى هذه الناحية من فكر كانط. بالرغم من ذلك، فإن مساهمة كانط الفكرية فيما يتعلق بمسألة الله وتطوّر الإلحاد لا تقتصرُ على هذا المحور. من أجل التوصّل إلى تقييمٍ حكيمٍ لأهميتها البعيدة المدى، من المهم أن نفهم لماذا ومن أي ناحيةٍ لم يعتبر كانط نفسه بأنّ تمام موقفه الفلسفي هو إلحادي، بل على العكس من ذلك هو دفاعٌ عن إمكانية وجود نوعٍ محدَّد من الإيمان الديني.

بعد نقضه لأدلة وجود الله مباشرة، يُحذّرنا كانط بصراحةٍ من الانتقال إلى استنتاجاتٍ إلحادية، ويشيرُ إلى أنّ نفس الأسس التي تمنعُ الإثبات الميتافيزيقي لوجود الله كذلك تمنع صلاحيّة جميع الأدلة المعارضة. ما ينطبقُ على الأول ينطبق على الآخر، وإذا لم نتمكّن خارج التجربة من التدبّر بشكلٍ صحيحٍ حول وجود كائنٍ أعلى بصفته العلّة النهائية لكلِّ شيء، فعلى نفس المنوال لا يمكننا التدبّر خارج التجربة بعدم وجود هذا الكائن الأعلى.

علاوةً على ذلك، يرى كانط أنّ نتاج علم الإلهيات النظري ليس فاقداً بتمامه للقيمة فيما يتعلق بمعرفتنا بالله. إذا كان هناك ما يدفعنا من خلال طرقٍ أخرى غير علم الإلهيات النظري إلى إثبات وجود الكائن الأعلى، فإن تأملات الإلهيات النظرية حول فكرة الله سوف تؤدي وظيفةً مفيدةً للغاية في تنقية وإغناء فهمنا لهذا الكائن. في النتيجة، يدعمُ كانط وجود

دورٍ محدّدٍ للإلهيات النظرية من خلال اعتبارها صقلاً لقناعةٍ أخلاقيّةٍ ودينيّةٍ أوّليّةٍ بدلاً من كونها قاعدةً لهكذا قناعة.

وعليه، بينما يبقى الكائن الأعلى في التوظيف النظري البحت للمنطق مجرد **تصوّر مثالي**، إلّا أنه **تصوّرٌ مثاليٌّ دون خللٍ** وهو مفهومٌ يُكمّل كل المعرفة الإنسانية ويُتوّجها. لا يُمكن فعلاً برهنة الواقع الموضوعي لهذا التصوّر ولكن لا يمكن إثبات بطلانه من خلال المنطق النظري البحت. إذا وُجدت إلهيات أخلاقية تقومُ بتلافي هذا القصور، ستُثبتُ الإلهيات الغيبيّة - التي كانت قبل هذا محلَّ إشكالٍ فحسب - أنه لا غنى عنها في تحديد مفهوم هذا الكائن الأعلى وفي الفحص المستمر للمنطق الذي كثيراً ما خُدع من قبل الحس وغالباً لا يكون متوائماً مع أفكاره الخاصة.[١]

إحدى التحليلات المعتدلة لفكر كانط من نظرةٍ إلهية تُفيدُ أن هدف نقده لأدلة وجود الله ليس من أجل ترسيخ الإنكار النظري التام لوجود الله، بل لتمهيد الطريق لإثباتٍ أكثر أصالةً على وجود الله[٢]. إذاً، من خلال قصر كانط لمعنى «المعرفة» (ولو اعتباطياً نوعاً ما، وحصرياً إلى حدٍّ بعيد) على الفهم العلمي للأشياء الظاهرية وقوانينها، وبإنكاره لإمكانية امتلاكنا للمعرفة النظرية بوجود الله، كان كانط يُنكر فحسب إمكانية معرفة الله بنفس الطريقة التي نُدرك من خلالها أي شيءٍ مادي. بما أن الله ليس جزءاً من العالم المادي بأيِّ شكلٍ من الأشكال، فلا يُمكن على نحوٍ أدق إثبات كونه موضوعاً للمعرفة النظرية. إذا أردنا إثباته، فلن يكون ذلك من خلال بيئة المعرفة العلمية بل من خلال نوع من الإثبات الذي يتجاوز المعرفة العلمية ويمكن إطلاق اسم الإيمان المنطقي عليه بسبب افتقارنا لمصطلحٍ أفضل. وعليه، حين يشير كانط إلى مسألة الله في مقدمة الطبعة الثانية من «***نقد العقل المحض***»، يُلاحظُ أنه:

بالتالي، لقد وجدتُ أنه من الضروري إنكار العلم من أجل فتح المجال للإيمان[٣].

---

1. Kant, op.cit, B 669.
2. W.Luijpen, ***Phenomology and Atheism***, Pittsburgh, 1964, pp.44- 48.
3. Kant, op, cit., B XXX.

بعيداً عن النقاش حول ما إذا كان هذا التحليل المعتدِل مُناسباً للطابع الكاسح والمتصلِّب لنقض كانط للأدلة، فلننظر بأيِّ معنىً يوجد مكان في فكره للإثبات الراسخ لوجود الله عبر الإيمان المنطقي. بما أنه لا وجود لهذا الإثبات في بيان كانط للمنطق الأصيل للمعرفة النظرية، ينبغي إذاً، من أجل الحفاظ عليه بأيّ وسيلة، أن يكون مُتعلّقاً بمنطق المعرفة العملية. من هنا ومن خلال التأمل في التوظيف الأخلاقي للمنطق، يتوصّل كانط إلى إثبات وجود الله ويُثبت ذلك كأمرٍ مُسلَّمٍ أو لازمٍ في الأخلاق[١].

من المهم أن نفهم أنه حينما يتكلم كانط عن الله كأمرٍ مسلّمٍ في الأخلاق، فإنّه لا يعني على الإطلاق أنّ الإيمان بالله هو القاعدة أو المبدأ المحفّز في الأخلاق. بالفعل، وكما ذُكر سابقاً، فإنّ أحد السمات الحاسمة لمساهمة كانط في الأنسنة الحديثة للحرية هو إصراره على استقلالية الأخلاق. يُشير كانط إلى أنّه:

> **ما دامت الأخلاق ترتكزُ على مفهوم الإنسان الفاعل الحر الذي يقوم فقط بسبب حريته بربط نفسه من خلال منطقه بالقوانين غير المشروطة، فهي ليست بحاجة إلى فكرة وجود كائن إله فوق الإنسان لكي يُدرك وظيفته، ولا إلى دافعٍ غير القانون نفسه ليُنجز وظيفته. على الأقل، إنّ الارتهان لهذه الحاجة هو خطأ الإنسان نفسه؛ وإذا كان كذلك لا يمكن التخلص من هذه الحاجة عبر أي شيء خارج عن ذاته لأن أي أمرٍ لا ينشأ من داخله ومن حريته لا يمكنه على أي نحوٍ من الأنحاء أن يعوّض عن النقص في أخلاقه. لهذا، فإن الأخلاق بنفسها لا تحتاج إلى الدين على الإطلاق (سواء كان ذلك على نحوٍ موضوعيٍّ كالإرادة، أو على نحوٍ شخصيٍّ كالقدرة (على التصرف))؛ وبفضل العقل العملي المحض يكون المنطق مُكتفياً ذاتاً[٢].**

يُفترض وجود الله في سياق العقل العملي ليس كمبدأ الأخلاق بل كشرطٍ للتحقق المطلوب لمتطلباته المنطقية. القانون الأخلاقي الذي يفرضه الإنسان على نفسه انطلاقاً من عقله العملي يوجّهه نحو السعي وراء موضوع غير مشروط، وهو **الخير الأعلى**. من

---

1. ***Ctitique of Pure Reason***, B 832-B 837; ***Critique of Practical Reason***, ed.and trans.T Abbott, 6th ed., London, 1909 ,pp.202-209; ***Religion within the Limits of Reason Alone***,ed.and trans.T.Greene and H.Hudson, Harper Torchbooks, New York, 1960.
2. ***Religion…***, p.3.

خلال التأمل، يبدو هذا الموضوع مُعقّداً. أولاً، إنّه يتضمّن الشرط الأعلى غير المقيَّد لكلِّ الأفعال الأخلاقيّة - أي الإرادة المطيعة أو الفضيلة. ولكن زيادةً على شرط **الخير الأعلى** الضروري ولكن غير الوافي، يوجد عنصرٌ آخر وهو التمتع بالسعادة بشكلٍ متناسب مع الفضيلة. إنّ إثبات وجود الله لازمٌ من أجل جعل الرابط الضروري بين هذين العنصرين المكوّنين للخير الأعلى ممكناً ومن أجل ضمانه. فلننظر إلى السبب وراء هذا الأمر.

بالرغم من أن السعي نحو السعادة لا يمكن أن يكون معيار العمل الأخلاقي، إلاّ أنّ التصرف بشكلٍ أخلاقيٍّ أو مستقيمٍ يعني التصرف بطريقةٍ تستأهلُ السعادة أو تستحقها. بإمكان من يتصرف بهذه الطريقة أن يأمل بالسعادة ويتوقّعها، ولا يُمكن لأيِّ تقييمٍ منطقيٍّ عمّا ينبغي أن تكون الأمور عليه أن يُقرر خلاف ذلك. «إنّ الحاجة إلى السعادة واستحقاقها ـ ولكن في نفس الوقت عدم المساهمة بها ـ لا يمكن أن يكون متوافقاً مع الإرادة المثالية للكائن العاقل.»[1] إن الترابط النهائي لهذه الحاجة المنطقية أو الضرورة العملية التي تفيد أنه يجب على الفضيلة إنتاج السعادة ـ وبالتالي تحقيق الخير التام أو المثالي الذي يدفعنا القانون الأخلاقي إلى ترويجه ـ يستلزمُ وجود الله. تعتمدُ السعادة على تناغم مسار الطبيعة مع رغبة الإنسان وإرادته. بما أن الإرادة الإنسانية لا يمكنها فرض مسار الحوادث الطبيعية، فإنه يمكن تأمين الرابطة الضرورية بين الفضيلة والسعادة فقط من خلال الالتجاء إلى كائنٍ مُطلق يمُكنه وحده ضمان التحقق النهائي لحالةٍ تكونُ السعادة فيها متناسبة بالدقة مع الفضيلة. بكلمةٍ أخرى، بما أننا نُدرك أنّ ترويج «الخير الأعلى» هو وظيفةٌ وبالتالي علينا افتراض إمكانية ذلك، وبما أنّه ممكنٌ فقط بشرط وجود الله، فإنه من الضرورة الأخلاقية إثبات وجود الله[2].

وعليه، يُثبت كانط وجود الله ليس كحقيقةٍ نظريةٍ فرومُ حلّ التناقض الميتافيزيقي، بل كحقيقةٍ وجوديّةٍ فرومُ حلّ النزاع الحيوي وعدم التناسب بين السعادة العملية والوفاء لمتطلبات الوظيفة لدى الإنسان المتحلّي بالأخلاق. بما أنّ الحياة المحكومة بتبجيل قداسة

---

1. ***Critique of Practical Reason*** ,p.206.
2. Ibid, pp.221- 222.

السلوك الصالح لا تُرافقها على نحوٍ حتميٍّ على مستوى الحدوث السعادة المتناسبة والمستَحَقَّة مع هكذا حياة فاضلة، فإن الإنسان في استجابته للطلب المنطقي للأمل يُثبت وجود إلهٍ مُطلق يمُكنه في الوقت الملائم إحداثَ توافقٍ تامٍ بين الفضيلة والسعادة.

> **من خلال الاعتراف بأنّ القانون الأخلاقي النقي يُلزم كلَّ إنسان بشكلٍ صلب على نحو الأمر (وليس وفق مبدأ الاحتياط)، يمُكن للإنسان الصالح أن يقول: أنا أشاء وجود إله لكي يكون وجودي في هذا العالم أيضاً وجوداً خارجاً عن سلسلة العلل المادية، وفي عالمٍ نقيٍّ من الفهم، وفي النهاية لكي تكون مدّة وجودي أبدية[1].**

يظهرُ الطابع المتجاوز للتأمل والوجودي قطعاً لإثبات كانط لوجود الله من خلال إصراره أنه من غير المناسب فرض نمط الخطاب الموضوعي على تصريحٍ ثابت إيمانياً. الأخير شخصي في الأساس لأنني أستمد اعتقادي الإيماني من خلال تأمّلٍ ملموسٍ في البعد الأخلاقي لذاتيتي الخاصة. وعليه يلاحظ كانط أنّ:

> **إيماني ليس يقيناً منطقياً بل أخلاقياً؛ وبما أنه يستندُ على أسس ذاتية (للشعور الأخلاقي) لا ينبغي حتى أن أقول: «وجود الإله هو مؤكّد أخلاقياً» بل «أنا متأكدٌ أخلاقياً». بكلمةٍ أخرى، فإن الإيمان بالله والعالم الآخر متشابكٌ مع شعوري الأخلاقي إلى درجة عدم وجود خطرٍ كبيرٍ يعرّضني لخسران الأخير، وكذلك ليس هناك سبب كبير للتخوّف من إمكانية سلب الأول منّي أبداً[2].**

إن حصر كانط لإثبات وجود الله ضمن سياق العقل العملي كان له نتائج مهمة وبعيدة المدى في نقاشه حول الدين، وهذا ما علينا التطرق إليه الآن بشكلٍ وجيز. المؤلَّف الأساسي التي تتجلى فيه فلسفته الدينية هو «**الدين في حدود العقل المجرّد**» (١٧٩٣). إن العنوان نفسه هو إشارةٌ واضحةٌ إلى اعتقاده الأساسي بأنّ النقد الفلسفي للعلم والأخلاق هو المعيار التام الذي ينبغي على ضوئه تنظيم أي ادّعاءٍ دينيٍّ والحكم عليه. أثبتت تأملاته حول متطلبات العقل العملي ـ والتي مكّنته من تجاوز أوهام الإلهيات الطبيعية النظرية في

1. Ibid, p.241.
2. ***Critique of Pure Reason*** ,B 857.

توجهها لإحراز إثبات لله ـ أنها سيفٌ ذو حدّين لأنها تقوده إلى إنكار فكرة الوحي الخارق للطبيعة وإلى جعل الدين المسيحي أدنى من الفلسفة الأخلاقية[١].

إنّ إصرار كانط على أن الأخلاق تنشأ فقط من إطاعة الإرادة العقلانية للقوانين الكونية **المفروضة ذاتياً**، وتصميمه على عدم المساومة بهذا التتويج المجيد للإنسان ـ أي استقلاله الأخلاقي ـ هو ما يصبغُ كامل موقفه بالنسبة للدين. يعترفُ كانط بأنّ الأخلاق تقودنا حتماً إلى الدين وإلى إثبات الله المشرّع الأعلى. الدينُ هو الإقرار بأنّ جميع التكاليف هي أوامرٌ إلهيّةٌ، ولكنّه من الانحراف عن الإنسان والدِّين كليهما الاحتجاج بأنه يتحتّم عليّ أن أعرف مسبقاً الأمر الإلهي لكي أدرك أنه تكليفي، أو أن أفترض إمكانية وجود دين مُنزّل مؤلّف على نحو يتضمن أكثر مما يمكن أو ينبغي للبشر اكتشافه بأنفسهم من خلال استخدام عقولهم فحسب[٢]. بالنسبة لكانط، فإنّ المتطلبات المنطقية للعقل العملي للإنسان تُشكّل المقياس الأساسي والحصري للدين الحقيقي والحصن الوحيد ضدّ الخرافة والوثنية.

> **مع أنه يبدو بالفعل خطيراً، إلاّ أنه ليس من المستهجن بأيِّ طريقة أن نقول إنّ كل إنسان يخلق إلهاً لنفسه بل وأنّ عليه خلق هكذا إلهٍ وفق المفاهيم الأخلاقية...لكي يمجّد فيه الواحد الذي خلقه[٣].**

لا يُتصوّر الله فقط من خلال المفاهيم الأخلاقية بل ينبغي على الدين أيضاً أن يتخذ شكلاً أخلاقياً عملياً.

> **الدين الوحيد الصحيح لا يتألف من شيء غير الأحكام، أي تلك المبادئ العملية التي يمكننا الاطلاع على ضرورتها غير المشروطة والتي بالتالي نُدركها كما تتجلى من خلال عقلنا (وليس تجريبياً)[٤].**

إنّ الإجلال الحقيقي لله المشرع الأعلى يتشكّلُ ببساطة عبر عيش حياةٍ أخلاقيّةٍ جيدة. ينبغي طبعاً أن نُنمّي الشعور بوجود الله وقداسته، ولكن ينبغي أن يتحقق هذا في سياق

---

1. Op.cit, p.226.
2. Cf.***Religion*** ,…pp.142- 144.
3. Ibid, p.157.
4. Ibid, p.156.

السلوك الأخلاقي وليس في العزلة. وعليه، يُلاحظ كانط:

أعتبرُ أنّ الافتراض التالي هو مبدأٌ لا يتطلب البرهان: إن أي شيءٍ زائدٍ على سلوك الحياة الخيّر، ويتخيل الإنسان أنه يستطيع فعله ليكون مرضياً لدى الله، فهو مجرد وهم دينيٍّ وخدمة مزيّفة لله[١].

قامت نظرة كانط المنطقية والأخلاقية إلى الدّين بإقناعه بأنّ الدّين بأشكاله العقائدية التقليدية هو نوعٌ من العزلة والخداع للذات. بالرغم من أنه كان فعلاً يعدّ نفسه مسيحياً، إلّا أنّ تحليله للمسيحية هو على نحوٍ اعتبر فيه أن المسيح هو معلّم دينٍ أخلاقي بحت - أي دين العقل العملي المحض[٢]. رفضَ كانط العبادة والصلاة وجميع الممارسات الدينية الموجّهة حصراً نحو خدمة الله بوصفها مجرد زخارف للإيمان التعويذي، وكان يرى أنّها تميل نحو استبدال الاحتياجات الأكثر تطلّباً ـ ولكنها أصيلةٌ ـ لهذا السلوك الدنيوي الأخلاقي بالأوهام الأخرويّة المراوغة عن الصلاح[٣]. في تقديره، إنّ ما يثير الاعتراض أكثر من ذلك هو وجود أي إشارةٍ بأنّ الإيمان بالوحي الخارق للطبيعة هو بنفسه مصدرٌ للتعليل. لا يمُكن لهذا الأمر إلّا أن يُعبرّ عن الاعتزال الجبان للاستقلالية الشخصية الذاتية وللسلامة العقلية للمرء.

إنّ فكرة كون الإيمان بهكذا وحي - كما يرويه التاريخ المقدّس لنا ـ والاعتراف به (سواءً كان ذلك باطنياً أو خارجياً) هي بحد ذاتها أسباب نقوم من خلالها بجعل أنفسنا مرضيّين لدى الله، سيكون وهماً دينياً خطيراً. السبب هو أنّ هذا الإيمان -بوصفه إقرارٌ باطني لقناعته الراسخة ـ هو في الحقيقة فعل مدفوعٌ بالخوف من أن يقوم الإنسان المستقيم بالقبول بأي شرطٍ آخر قبل هذا؛ لأنّه فيما يتعلق بكل الخدمات الواجبة الأخرى سيكونُ الإنسان على أكثر تقدير مُنجزاً لأمر زائد فحسب، بينما هنا لدى الإعلان عن شيٍ هو غير مقتنع بحقيقته، سيلحق الضرر بضميره.[٤]

وُصفت فلسفة كانط الدينية بشكلٍ ملائم على أنّها تتمحور حول الإنسان وليس الله.

---

1. Ibid, p.158.
2. Cf.Ibid, pp.145- 151.
3. Cf.Ibid, pp.179- 190.
4. Ibid, p.159.

بالرغم من أنه قد حافظ على إثبات وجود الله الممتلك لمعظم الخصائص التي تنسبها إليه الإلهيّات التقليديّة الطبيعيّة، إلاّ أنّ كامل سياق هذا الإثبات قد تغيّر بشكلٍ عميق. لا يخدمُ هذا الإثبات الفهم الأفضل للوحي الإلهي أو حتى الفهم النهائي لمعنى الإنسان وقيمته المفصّلان على ضوء قاعدته الإيمانية المتعالية. بدلاً من ذلك، بدأ الميل الديكارتي نحو الذاتية والمائل باتجاه العقل العملي بالظهور في منطقه المتأصل الذاتي. إنّ منظور كانط الأساسي وغير القابل للاختزال والذي يُقدّم السياق المحيط الذي ينبغي تنظيم كلّ شيءٍ ضمنه، هو استقلالُ العقل العملي المحض للإنسان. إنّ هذه الاستقلالية أو القدرة على إنشاء قراراتٍ أخلاقيّةٍ متطابقةٍ مع القانون المنبعث من العقل العملي نفسه هي الحقيقة الأساسيّة التي تنبغي أن تحكم تقييمنا لكلِّ شيءٍ آخر. إنّ الإثبات الديني لوجود الله هو فعلاً ضروريٌّ لمتطلبات العقل العملي المحض، ولكن ينبغي السيطرة بقوّةٍ على نطاق هذا الإثبات ضمن حدود هذه المتطلبات، وذلك تحت طائلة إلحاق الضرر باستقلالنا الأخلاقي. لقد كان لهذا الجانب من فكر كانط وغيره مما ذكرناه تأثيرٌ كبيرٌ على المسار اللاحق لفلسفة الدين بشكلٍ عام، وعلى تطوّر الإلحاد المعاصر بشكلٍ خاص. فلنذكر بعض السمات الأكثر تأثيراً لكامل نظرته.

بالرغم من أنّ الموقف المعرفي الذي قام كانط بتطويره في «*نقد العقل المحض*» يدّعي أنّ وجود الله يبقى سؤالاً مفتوحاً، إلاّ أنّ هذا الموقف-بالأخص إذا تناولناه بشكلٍ منفصلٍ عن مؤلفات كانط الأخرى - يلائم بسهولةٍ نظرةً إلحاديةً متأصّلة. إن إصراره الجازم بعدم إمكانية الوصول إلى المعرفة العلمية بوجود الله من خلال مناهج العلوم الطبيعية المادية، يبدو أقلّ ضرراً من الناحية الفلسفية حين ننظر إليه على ضوء التأكيد الإضافي على أنّ المعرفة العلمية **الوحيدة** بالوجود الموضوعي هي تلك التي يؤمّنها العلم المادي. إذا لم يُمكن معرفة الله من خلال الأسلوب الذي يُتيح العلم الطبيعي الوضعي من خلاله معرفة الأشياء، وإذا كان هذا الأخير هو الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها **معرفة** الشيء **فعلاً**، فإنّ الموقف الفلسفي اللاحق المعترف بكونه مُخالفاً لموقف كانط والذي يعطي الأولوية المطلقة لهكذا اعتبارات نظرية، لن يكون لديه أي سببٍ لإثبات وجود الله. من خلال هذه

الطريقة وكما سوف نرى، فقد أثبتت نظريّة كانط حول المعرفة أنّها مصدرٌ خصبٌ من الإلهام بالنسبة لأشكالٍ مختلفة من مذهبي الطبيعة والوضعية الإلحاديين.

لقد تعزّزت هذه النتيجة من خلال التأثير البارز لنقد كانط لأدلة وجود الله. تمّ الاعتقاد على نطاقٍ واسعٍ أن هذا النقد يُشكّل كلمة كانط الأخيرة حول مسألة وجود الله. كذلك، اِعتُقد أن هذا النقد قد أضرّ بجميع الأشكال الممكنة من الأدلة على وجود الله، وأنّ صلاحيّته مستقلةٌ حتى عن نظريّة المعرفة الخاصّة بكانط. وعليه، كما يلاحظ أحد الفلاسفة المعاصرين بشكلٍ صحيح:

في الواقع، إنه ليس من الشائع جداً للفلاسفة العلمانيين اليوم أن يُقدّموا أسباباً لعدم النظر في براهين وجود الله. لعلّ سبب هذا الأمر هو نَسْبُ الفضل لكانط على أنّه قد فعل ذلك مرةً وللأبد[1].

مثّل الأثر التراكمي النفسي لهذه المزاعم المشبوهة الاتّجاه نحو تحليل كلِّ الأدلّة التقليديّة على وجود الله نسبةً إلى كانط، وإبعاد الاهتمام عن موضوع إثبات وجود الله باعتبار ذلك مشروعاً ميؤوساً منه بالأساس.

من ناحيةٍ أخرى، فإنّ استبدال كانط للاعتبارات الوجودية والعملية بمقاربةٍ نظريةٍ موضوعيّةٍ عن الله قد حفّز بطرقٍ مختلفةٍ المحاولات المتعددة للتخلي عن تصوّر الانفصال العلمي في هذا الحقل أو تجاوزه. يمكن استكشاف هذا الأثر بشكلٍ أقل في كتابات مُفكّري أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر من أمثال شلايرماخر[2]، جاكوبي[3]، شِيلنغ[4]، وحتى هيغل[5] في شبابه. إنّ التأكيد على وجود إدراكٍ شبه حدسيٍّ بالحقيقة الإلهية في هذه المؤلفات قد اتجّه في النهاية ـ وذلك عبر ادّعاءٍ سهلٍ للغاية - بإلحاق الضرر

---

1. A.Kenney, ***The Five Ways: St Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*** ,London, 1969, p3.
2. Schleiermacher
3. Jacobi
4. Schelling
5. Hegel

وإبطال المعنى الكامن في أي إثبات لوجود الله.

تجدرُ الإشارة إلى أنّ المؤلفين قد نظروا من زوايا مُختلفة للغاية إلى المعضلة العملية الكامنة في التفاوت الحي بين الفضيلة والسعادة التي بنى عليها كانط إثباته لوجود الله. على سبيل المثال، حتى المفكّرين المختلفين كماركس[1] وكامو قد رفضوا بشدّةٍ أي لجوءٍ إلى الله لحلّ ظاهرة البؤس الإنساني غير المستَحَق، باعتبار أنّ هذا اللجوء هو هروبٌ غير جديرٍ أو فعّال. بطريقةٍ مماثلة، وكما سوف نرى حالياً بشكلٍ أكثر تفصيلاً، فإن نظرة كانط المتمثلة «بـ الإيمان منطقي» بوجود الله قد كان لها تأثيرٌ مُبهمٌ على النقاش الفلسفي اللاحق. وعليه، بالرغم من أنّ هذه النظرة تتمتع ببعض الاستحسان في نماذج مُحدَّدة من الفلسفة الوجوديّة، إلاّ أنّها في نماذج أخرى كتلك المنتمية إلى سارتر[2] وجينسون[3] تتحول من «إيمان منطقي» إلى عدم وجود الله.

لعلَّ السمة الأهم في فكر كانط هي تلك التي سبق وأشرنا إليها، أي طابعه الدنيوي وبشريُّ التمركز قطعاً. في إلهامه الأساسي، يميلُ نحو حَرف البحث عن مصدر المعنى والقيمة بعيداً عن الخطة المنظّمة والمقدّرة إلهياً للأمور، وتوجيهها بدلاً من ذلك نحو الموارد المنتِجة للذاتية الإنسانية. إنّ الأبعاد الواضحة والأخلاقية للعالم كما يصفها كانط تُشبه انبعاث الروح الإنسانية أكثر من المشاركة في الكمال الإلهي. علاوةً على ذلك، فإنّ الدور الأساسي للمسعى النظري والعملي هو تثبيتنا بشكل أكثر أصالةً ضمن العالم المحدود بدلاً من جعلنا عرضةً للتفكُّر في الأمور الإلهية وتقليدها. لم يعد يشيرُ التعالي بشكلٍ أساسيٍّ إلى الكمال اللانهائي الذي يكون الله بمقتضاه تماماً فوق العالم الذي خلقَه، بل أصبح يشيرُ إلى الموارد الباطنية لذاتيتنا والتي من خلالها نتجاوز **نحن** الوقائعية المجردة للتجربة ونحوّلها إلى كونٍ منظّمٍ وأخلاقي. بالرغم من أنّ هذه النظرة تفتحُ المجال لإثبات

---

1. Marx
2. Sartre
3. Jeanson

وجود الله، إلاّ أنها في ذاتها تميلُ نحو اعتبار هذا الإثبات مصدراً مُحتملاً للوهم والعزلة. لقد لاحظنا كيف أن كانط قد كشفَ موارد من هذه العزلة والوهم في: ١) ادّعاءات الإلهيات الطبيعية على تقديم المعرفة النظرية بالله؛ ٢) النظرة التي تجعل الله الأساس أو المبدأ المحفّز للأخلاق؛ و٣) الاعتقادات والممارسات التقليدية للدين المنزّل.

السؤال الذي تطرحه هذه الاعتبارات هو فيما إذا كان إثبات كانط لوجود الله متوافقاً فعلاً مع نظرته المتمركزة بشكلٍ أساس حول الإنسان أم لا. إذا تبنّى أحدهم إثبات الله، إلاّ يتم بذلك التقليل من شأن ادّعاءات هذه النظرة على نحوٍ لا يكون كانط مُستعداً لقبوله؟ في الفصل الأول، أشرنا إلى أن وجهة نظر ديكارت الإلهيّة في النهاية قد حدّت من ادّعاءات الذاتيّة الكامنة في مبدأه ***الكوجيتو*** بشكلٍ راديكالي. قد يظن المرء أنه من خلال إصراره المتشدّد على هذه الادّعاءات، يمكن أن يكون كانط قد عرّض في التحليل النهائي قابلية التطبيق والترابط في إثباته لوجود الله إلى الخطر. قد يبدو هذا الظن وليدَ المسار اللاحق للفلسفة الإلحادية والذي يُشدّد على أنّ النظرة الثابتة المتمركزة حول الإنسان غير متوافقة مع الاعتقاد بالمفهوم الإلهي للواقع. بالرغم من ذلك، وقبل تناول التأكيدات الصريحة لهذه النظرة، ينبغي أن نذكر تطوراً إضافياً قد مهّد الطريق لها، وهو فلسفة هيغل[1] التي تُعتبر محاولةً ميتافيزيقةً عظيمةً لإبطال الطرح الذي يُفيد أنّ الإيمان بالله هو مصدرٌ للعزلة. تسعى هذه الفلسفة للتوفيق بين النظرتين: المحورية الإنسانية والمحورية الإلهية، ولو على حساب المفاهيم التقليدية عن كُلٍّ من الإنسان والله. سيكونُ هدفنا في الفصل التالي بيانُ معالم هذه المحاولة البارزة.

1. Hegel

المصادر:

1. A.Kenney, ***The Five Ways: St Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*** ,London, 1969.
2. Cf.I.Kant, ***Critique of Pure Reason***, ed.and trans. N.K.Smith, 2nd ed., London ,1933 ,B 19- 24.
3. -----------, ***Critique of Practical Reason***.
4. -----------, ***Ctitique of Pure Reason***, B 832-B 837; ***Critique of Practical Reason***, ed.and trans.T Abbott, 6th ed., London, 1909 ,pp.202-209; ***Religion within the Limits of Reason Alone***,ed.and trans.T.Greene and H.Hudson, Harper Torchbooks, New York, 1960.
5. W.Luijpen, ***Phenomology and Atheism***, Pittsburgh, 1964.

الميتافيزيقا كما يراها كانط معها وضدها في اللحظة عينها[1]

أرتشيبال أ. بومان[2]

أحد الأهداف الأساسيّة التي سعى إيمانويل كانط إلى تحقيقها في مشروعه النقدي، هو بيان الأسباب التي أدّت إلى عقم المبادئ الميتافيزيقية السائدة في عصره، وعلى هذا الأساس أطلق مشروعه الفكري العظيم الذي يتمحور حول الإجابة عن السؤال التالي: لو تقرّر وجود فكرٍ ميتافيزيقي في المستقبل، فما هي المقتضيات المعرفية والأساسية التي يجب أن نأخذها بعين الاعتبار؟ يبدو أنّ كانط قد بادر في آنٍ واحدٍ إلى إثبات الميتافيزيقا وإنكارها.

تطرّق الباحث في هذه المقالة إلى الإجابة عن السؤال المذكور وعددٍ من الأسئلة المماثلة له، وبما فيها السؤال التالي: هل أنّ مشروعه النقدي الذي يتضمّن نقداً لاذعاً للأنظمة الميتافيزيقية التقليدية، يعتبر منظومةً ميتافيزيقيةً معتبرةً؟ في هذا السياق أكّد الباحث على ضرورة بيان ما ذكر في رحاب محورين أساسيين، هما كالتالي:

١) اعتقاد كانط بوجود مفاهيمٍ ميتافيزيقيةٍ وإمكانيّة تتيح لنا امتلاك فكرٍ ميتافيزيقي، لكنّه في الحين ذاته اعتبر الأنظمة الميتافيزيقية عقيمةً لا اعتبار لها.

٢) تقييم مفاهيم الميتافيزيقا الكانطية بشكلٍ محايدٍ.

---

١. المصدر:

Bowman, Archibald A. **''Kant's view of Metaphysics''**, ***Mind*** 25 (97):1-24.(١٩١٦) .

تعريب: طارق عسيلي

نقلا عن المجلة: ***الاستغراب***، العدد: ٩، السنة الثالثة - خريف ٢٠١٧م/ ١٤٣٩هـ، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية.

٢. أرتشيبال أ. بومان (Archibald A. Bowman)، فيلسوف إسكوتلندي (١٨٨٣-١٩٣٦)، درّس المنطق والخطابة، وكان اهتمامه الأكبر في فلسفة الدين، من مؤلفاته دراسات في فلسفة الدين.

وبعد ذلك تطرّق الباحث إلى الحديث عن مبدأ الفصل الذي طرحه إيمانويل كانط بين المفاهيم الذهنية المحضة والمفاهيم المرتبطة بالشهودات الحسّية، فقد اعتبر هذا الفيلسوف الغربي النمط الأوّل مرتبطاً بالنشاط العقلي المحض ولا صلة له بالظواهر المحسوسة.

ومن جملة المباحث الأخرى المطروحة في هذه المقالة، الاختلاف في مجال الاستعمال المنطقي[١] والعيني «الواقعي»[٢] للعقل ومختلف المواضيع المرتبطة بهذا الموضوع، حيث تمّ تسليط الضوء عليه في رحاب المحاضرات التي ألقاها كانط، وأثبت الباحث أهمية هذه المحاضرات في فهم مقوّمات الموضوع ضمن المنظومة الفكرية لهذا الفيلسوف الغربي الذي أكّد على أنّ المسألة الأساسية التي طرحت في نقد المباحث الميتافيزيقية خلال الفترة التي عاصرها، قد اتّحدت مع مسألة المعرفة؛ لذا لو تمكّن الفلاسفة من وضع حلٍّ للمسألة المعرفية، فسوف يتمكّنون عندئذٍ من إزالة الغموض عن مسألة الميتافيزيقا؛ لكن مع ذلك أكّد الباحث في هذه المقالة على أنّ فلسفته النقدية لم تتمكّن من وضع حلٍّ ناجعٍ يرفع الغموض الميتافيزيقي من أساسه.

التحرير

******

سيكون بعض مفكري الحاضر على استعدادٍ للتأكيد على وجودٍ بالمعنى الذي تُوجِدُ فيه العلوم مجموعةً من المبادئ واضحةَ المعالم، التي يمكن للإنسان في كلِّ مكانٍ، بمعزلٍ عن قناعاته الخاصة، أن يفهم أنّها ميتافيزيقا. في الوقت نفسه هناك كثيرون ممن يريدون تفسير الخصائص المميزة في الموقف الفلسفي من خلال الرجوع إلى ما يعرف بالـ «**ميتافيزيقي**»[٣]. إنّ هذا التكرار للمنعوت بمصطلحات توصيفيّةٍ مشكوك فيها هو من خصائص التغيّر الذي طرأ على الفلسفة في زمن كانط، وقد تمّ التعبير عنه بكُرهٍ عامٍ لكلِّ محاولات تنميط ما هو فلسفي مقابل التجربة والمعرفة البشرية الشاملة. غير أنّ الأمر لم يكن كذلك في المرحلة السابقة، ففي الأنظمة الثوريّة الأكثر أصالةً، استمرّ الجهاز السكولاستي، وإن عُدّل في التطبيق، في نقل بعض التمايز العقدي الغريب عن التفكير الحديث إلى الفلسفة. من هنا بدأنا نربط الميتافيزيقا بشكلٍ خاصٍ بالعصر ما قبل النقدي.

---

1. logical
2. real
3. Metaphysical

وحتى بالنسبة لهيغل، الذي يمثل أكثر من غيره التراث الميتافيزيقي في أزمنة ما بعد الكانطية، تعدّ الميتافيزيقا بوصفها منظومة مفاهيمٍ محدّدةٍ ومميّزةٍ بشكلٍ ثابتٍ شيئاً من الماضي - يسميها[١] الميتافيزيقا القديمة؛ ويستبدل بها تصوراً للحقيقة التي تلجأ باستمرارٍ للتعبير الوصفي المادي في مفرداتها، المنطقية والفكرية. كما أنّ هيغل لم يكلّ أو يملّ في الإشارة إلى أن مضمون الفلسفة هو تماماً المادة المشتركة بين التجربة، وما يراه الناس ويفكّرون فيه ويجدونه متشكلاً بالنسبة لهم في المعارف الدينية والمألوفة؛ وإذا تمّ الإبقاء على فرق بين «المعرفة الفلسفية» من جهة ومعرفة الحياة العادية أو العلوم من جهة أخرى، فإن التمييز، كما يعبّر هيغل، محدودٌ بالفرق في طريقة حصول المعرفة[٢].

يتبيّن مما قيل أن رفض كانط المختصر للميتافيزيقا لا يحل المسألة، حتى بالنسبة لكانط. بل خلاف ذلك، إذ بسبب التمييز الذي تمّت الإشارة إليه، أصبح من المهم الالتفات بدقة للشيء الذي رفضه كانط. بالنسبة لهذا الأمر يمكن أن يكون هناك بعض الشك. هيغل نفسه هو الذي لم يقبل «ميتافيزيقا الماضي» المماثلة. بمعنى آخر، كانت الميتافيزيقا كما فهمت في السابق؛ والرفض المؤكد لها هي ما ترك بلا ريب عدداً من الأسئلة الأساسية من دون إجابة مثل: هل ينطوي نفي الميتافيزيقا على استبعاد ما سمّيناه بالميتافيزيقي؟ أو أنها خلاف ذلك، تذوّقت بذاتها طعم الإطلاقيّة العقديّة بوصفها ميزةً ثابتةً لمضمون «ميتافيزيقا الماضي» الهيغليّة ذات الطبيعة المتغيّرة؟ وهل يمكن التأكيد على إمكان اشتمال الفلسفة النقدية في مضمونها رفضاً منطقياً للميتافيزيقا وفي الوقت ذاته تكون بذاتها ميتافيزيقا منطقية؟ هل يصح أن لا يكون الرفض مفهوماً إلاّ عن طريق الاستذكار، أو هل ينطوي جوهرها العقدي على حكمٍ استشرافيٍّ حول «ميتافيزيقا مستقبلية»؟

يمكن اختصار كلّ هذه الأسئلة في استفهامٍ ثنائيٍّ. أولاً علينا التفكّر في موقف كانط ذاته تجاه الميتافيزيقي، بوصفه متميِّزاً عن الميتافيزيقا التي يرفضها. ثانياً، من الضروري تقييم نتائجه بموضوعيّة، وبشكلٍ خاص مقارنتها مع تطورات لاحقة، ودراستها من أجل

1. Die alte Metaphysik

2. ***Encyklopädie d. phil. Wissenschaften*, 2, 3, 6, 88 (3) ،and Passim. *Kant’s View of Metaphysics*.**

تحديد الأهمية المطلقة لموقفه بالنسبة للأسئلة التي تعدّ ميتافيزيقية بعامة. سيشغلنا الاستفهام الأول في المقالة الحالية: أما الثاني فإننا سنؤجله لمعالجة تالية. وأيّ بحثٍ شاملٍ حول رأي كانط حول الموضوع سيكون خارج مجال مقصدنا الحالي. فأنا أريد أن ألفت الانتباه إلى جانبٍ من المسألة التي لا تبدو أنّها جذبت انتباه، (في انكلترا على الأقل)، كل المستويات على الرغم من أهمية الموضوع وما فيه من دلالات.

بيد أن المسألة التي نعالجها هي التالية: على الرغم من الشك الملحوظ في كلِّ ما له طبيعة تأملية دوغمائية، فإن الرفض المقولي للميتافيزيقا ليس المعلم البارز في تفكير كانط المبكر. بل هو النتاج الخاص للمرحلة النقدية من فلسفته، التي يمكن وصفها بأنها الجانب الاحتياطي أو السلبي من تلك الظواهرية التي أمل أن يتمّ التعبير عنها بشكلٍ كافٍ في ***نقد العقل المحض***. ففي المرحلة ما قبل النقدية، المتمثلة بمقالةٍ متأخّرةٍ كأطروحته عن صورة ومبادئ العالمين الحسي والمعقول الصادرة عام ١٧٧٠[1]، [التي سيشار إليها في البحث بالأطروحة]، تمّ التسليم بالميتافيزيقا. وهذا ما سيقودنا لتوقع وجود فارقٍ أساسيٍّ في المواقف الخاصة بين الأعمال التي سبقت ***نقد العقل المحض***، وأيّ تصريحٍ تالٍ في الموضوع، ويوحي بالتساؤل إذا كان يمكن تمييز وجود أي فرقٍ جذريٍّ حقيقيٍّ.

إن رأي الأطروحة[2]، المحدد بوضوح، هو أن الميتافيزيقا تتعلّق بالواقع كما ينكشف للفكر في أكثر جوانبه عمومية. ومن الأمثلة التي يعطيها كانط على المفاهيم الميتافيزيقية، الإمكان، والوجود، والضرورة، والجوهر، والسبب ـ مع أضدادها أو لوازمها؛ في الواقع هي اللائحة الجزئية لهذه المفاهيم التي تظهر في ***نقد العقل المحض*** على شكل المقولات. لأنّ هذه المفاهيم ليست جزءاً من أي تصوّرٍ حسّي، وبالتالي لا يمكن عدّها مجردة من المقولات، بل نحن نجرّدها من القوانين العقلية الموروثة من خلال ملاحظة نشاطها في التجربة. فهي بهذا ليست فطرية، بل مكتسبة[3].

---

1. On the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World.

2. Dissertation

3. Dissertation, 8.

قصديّة التجريد ومعناه

من المهم أن نلحظ المعنى الذي يُفهم فيه تجرّد مفاهيم الفكر. وفقاً لكانط هناك غموضٌ في مصطلح التجريد. فنحن نتحدث عن التجريد من شيءٍ وعن تجريد الشيء. والفرق هو أننا في الحالة الأولى نستعمل المفاهيم من دون الوصول إلى بعض الأشياء التي يمكن أن تكون موصولةً بها؛ في حين أنّنا في الثاني نفصل العناصر المعطاة فقط في تركيبٍ متماسك.

هكذا يجرّد المفهوم الفكري من كلِّ شيءٍ حسي؛ فهو ليس مجرداً من عناصر حسيّة، وربما كان وصفه بالمجرِّد أفضل من المجرَّد. لهذا السبب الأفضل أن نسمّي المفاهيم الفكرية أفكاراً محضة، والأفكار التي انتزعت تجريبياً، مجرَّدة[1].

يبدو أنّ ما يعنيه كانط هو أنّ هناك بعض المفاهيم التي يتم الحصول عليها من مضامين مجرّبة واقعاً من خلال استبعاد بعض مظاهرها؛ في حين أنّ هناك مفاهيم أخرى يتمّ اكتسابها، ليس من خلال الفصل الذهني لمظاهر مضمونٍ مستقلٍّ متماسك، بل من خلال تجاهل أي سياقٍ خاصٍ يظهر فيه المضمون. إنّ التصوّر الوارد (في القسم ٨) عن قوانين العقل الموروثة هي في غاية الأهميّة، والأسلوب المستعمل، عندما يضاف إلى الموجود (في القسم ٦)، يشكّلان كلاماً واضحاً ودقيقاً. وإذا جمعنا القسمين معاً، فإننا سنحصل، بلغة الوعي السلبية والإيجابية، على تحديدٍ للشروط التي تشكّل أساس وعي المفهوم الذي نتعامل معه. (١) إننا لسنا معنيين بالأشياء التي يمكن أن ترتبط بشكلٍ أو بآخر بالمفهوم. (٢) إنّما نحن معنيّون بأنشطة المفهوم (أي ما يفعله العقل واقعاً) عندما تتيح لنا التجربة الفرصة. لا بد لنا أن نلحظ، أن التجربة تتيح فرصةً لاكتساب المفاهيم العقليّة. إنها لا تزوّد من مضمونها شيئاً لمضامين المفاهيم العقلية. هنا بالضبط مورد الاختلاف بين المفهوم الفكري والمفهوم الأمبريقي. فمحتوى المفهوم الفكري يتحدّد من خلال النشاط الذهني المتصل به.

من جهةٍ أخرى هناك نقطة إضافية ذات أهمية، وهي تمييز الاستعمال المنطقي من الاستعمال الواقعي للفكر. فالاستعمال المنطقي للفكر يرتبط فقط بتنظيم المفاهيم في

1. Ibid.، 6.

المراتب المناسبة، باستقلالٍ عن المصدر الذي انتزعت منه؛ في حين أن الاستعمال الحقيقي للفكر يرتبط بالانتزاع الواقعي للمفاهيم، سواءً منها مفاهيم الأشياء أو مفاهيم العلاقات.[١] والميتافيزيقا تُعنى بالاستعمال الحقيقي لا بمجرد الاستعمال المنطقي للفكر - وبهذا يمكن أن نفهم أن المفاهيم الأصيلة للأشياء والعلاقات، وكذلك البديهيات، **معطاة** في الأصل من العقل المحض نفسه.[٢] فمصطلح معطى في هذا السياق يعني بوضوح «معطى على أنه موضوعات». بهذا يكون العقل هو الملكة الذاتية التي تتبدّى لها المفاهيم العقلية مباشرة باعتبارها موضوعها الجوهري.[٣] وبالنسبة لطبيعة هذه الموضوعات يجب أن نرجع إلى التوصيف الوارد؛ وهو توصيفٌ يبدو بعيداً عن توصيف كانط، إنه يقع في صنفين من الأشياء والعلاقات.[٤] لا نستطيع القول إذا كان المعني بالصنف الأول أي شيءٍ من طبيعة المقولات الجوهرية، وبالصنف الثاني كل ما يمكن أن يسمّى علائقياً أو شكلياً، أو من جهةٍ أخرى، أي مقولةٍ سواءً أفهمت بالمعنى الجوهري أم الظرفي. تمّ اقتراح التفسير الأخير من خلال وضع السبب الغامض إلى حدٍّ ما، وبالتالي كما ندرس هذا باعتباره جوهراً يعزز العلاقة أو (في حال ***نقد العقل المحض***) باعتبار أنه العلاقة نفسها كما تُرى من منظور أحد لوازمها.[٥] فالخاصيّة المهمّة هي أن المفهوم العقلي، سواءً في شكله الجوهري أو لا، وفي كلِّ حالاته يقتضي الاستعمال الواقعي للعقل. يبدو كأن موقف كانط في هذه الجزئية كان شبيهاً بموقف الواقعي الذي يفهم الأشياء والعلاقات مباشرة عن طريق الوعي بوصفها موضوعات طبيعية له، وكلاهما حقيقيٌّ وإن بطريقتين مختلفتين.

---

1. Dissertation، 5.
2. Ibid.، 23.
3. Ibid.، 6.
4. Cf. Kant's ***Lectures on Metaphysics***، p. 31 (Pölitz، first edition).

٥. ربما كان الغموض ناجماً عن حقيقة أن كانط لم يكن قد تعلم بعد أن يميز بين السبب الفردي والقانون القبلي للنتيجة من قانون السببية.

مفهوم النومان الكامل

مهما كان حجم الغموض الذي يمكن أن يلحق بميزة بعض الأمثلة التي استشهد بها كانط في (القسم ٨)، لا يمكن أن يوجد أي غموضٍ لاحقٍ بالمفهوم الذي تمّ التعامل معه في القسم التالي. هنا يميّز كانط **النهايتين** اللتين ترتبطان بالأفاهيم العقلية - ما يسميه نهاية **نقضية** ونهاية **دوغمائية**. فهو يؤكّد أنه وفقاً للنهاية الدوغمائية «المبادئ العامة للعقل المحض، كالتي تتجلّى من خلال الأنطولوجيا أو السيكولوجيا العقلية (من ثم من خلال الميتافيزيقا، بالمعنى الكانطي)، تنتهي في نموذجٍ مثالي، لا يمكن فهمه إلاّ عن طريق العقل المحض وينفع كقياسٍ عامٍ لكلِّ الأشياء بقدر ما هي حقائق.» يسمّي كانط هذا «النموذج» **النومان الكامل**[1]، الذي يتماهى في دلالته النظرية مع الكائن الأسمى أو الله. وكما يتّضح أن اعتبار كانط العالم موضوعاً فكرياً آخر بالمعنى الجوهري (الذي ينكشف للعقل ككلٍّ مصمّمٍ حتماً من أجزاءٍ جوهريّة) يمثّل نصف موضوع المقالة. لا شك أن رأي كانط حول ما يشكل موضوع علم الميتافيزيقا يشتمل على الموضوعات التي يؤكّدها بخاصةٍ في ***نقد العقل المحض***.

الكائن الأسمى، الذي ذكرناه في الفقرة السابقة، هو نومانٌ كاملٌ كما يُفهم بالمعنى النظري. لكن يمكن تفسير نفس الكمال النوماني عملياً، وهو الحدث الذي تنشأ منه فكرة الكمال الأخلاقي.[2] يضيف كانط، «إن الفلسفة الأخلاقية، بقدر ما تزوّد بالمبادئ الأولى للحكم الأخلاقي، لا يمكن أن تُعرف إلاّ من خلال العقل المحض، وهي ذاتها تنتمي للفلسفة المحضة...» المقطع الذي أمامنا لا يبيّن بشكلٍ قاطعٍ إذا كان يمكن أن تندرج «الفلسفة الأخلاقية» ضمن الميتافيزيقا. يمكن أن يُفهم ذلك من خلال التفسير الطبيعي للكلمات، نظراً لأن التفسير النظري والعملي كليهما يخضعان لسلطة النومان الكامل، المحدّد كغايةٍ لحقولٍ ميتافيزيقيّةٍ مثل الأنطولوجيا والسيكولوجيا العقلية. علاوةً على ذلك فإن عالم التمايزات الأخلاقية ينتمي للحقل الذي يسميه كانط حقيقياً، في التمييز بالتضاد

---

1. Perfectio Noumenon
2. Diss, 9.

للاستعمال المنطقي للفاهمة؛ لكن التمييز الذي يرسمه بين المثالي، من جهة، كمعيارٍ للقياس ومبدأٍ للمعرفة، والله، من جهة أخرى، بوصفه موجوداً بالفعل، وبالتالي مبدأ للمعرفة والوجود، ليس مناسباً في هذا السياق.

متابعة لتصميمنا على مقارنة بعض عبارات كانط قبل النقدية حول موضوع الميتافيزيقا مع بعض تصريحاته المتأخرة، نرجع الآن إلى المصدر الذي ترك تنقيحه غير الكافي، على الرغم من عدم فقدانه الأهلية، لزمن مقداراً غير محدّدٍ من هذه العبارات. فإن كتاب، محاضرات إيمانويل كانط حول الميتافيزيقا[١] الذي صدر عام ١٨٢١ من دون ذكرٍ لاسم المؤلف، ثم صدر باسم محرّر الطبعة الثانية عام ١٨٣٠، البرفسور في **لايبزيغ بوليتز**[٢] تعامل معه المفسّرون بتحفّظ[٣]. كما أهملت المحاضرات بشكلٍ واضحٍ من جانب **هارتنشتاين**[٤] في طبعته الثانية لكانط (١٨٦٧)، وأشار **فاهاينغر**[٥] إلى لزوم الحذر في استعمالها.[٦] لكن القيمة الأساسية لمطبوعة بوليتز أثبتت بوضوحٍ على يد **ماكس هاينز**[٧] في كتابه، الذي نشر عام ١٨٩٤: محاضرات كانط حول الميتافيزيقا[٨]، في الكتاب «**وصفٌ**» قيّمٌ لخمس مخطوطاتٍ وفّرت في جزءٍ منها بالتأكيد لبوليتز النسخة الأصلية، وفي جزءٍ آخر زوّدته بدليله الإثباتي الأساسي. والذي يساويه في الأهمية دراسات **إميل أرنولدت**[٩]، التي نشرت مجتمعةً في نفس العام الذي نشر فيه كتاب **هاينز**، وهي توفّر للقارئ دليلاً قيّماً لاستعمال المادة.

---

1. ***Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik***

2. Pölitz

٣. الترجمة الفرنسية لتسو.

4. Hartenstein

5. Vaihinger

6. ***Comm*** ،i ،p. 22

7. Max Heinze

8. ***Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern***

9. Emil Arnoldt

تتوّقف قيمة المحاضرات التي تُلقي الضوء على المغزى الحقيقي لفلسفة كانط النقدية، كما تتوقّف قيمة المادة المكمّلة الأخرى، على عاملين، أولاً، يجب التفكّر بالمضمون من خلال الرجوع الإلزامي إلى التعبير عن آراء كانط المنشورة رسمياً.[١] ثانياً، (وهو موضوع يشتمل من جديدٍ وإلى حدٍّ ما على دليل على المضمون[٢]) سيكون لتاريخ المحاضرات أهمية أساسية في تحديد مغزاها.

حول هذه النقطة الأخيرة كان هناك خلاف في الرأي. فالمخطوطات الثلاث التي يرمز إليها هاينز ب ل ١، ك ١، وهـ١، والتي تحوي في طياتها مضمون كتاب **بوليتز**، وعلى الرغم مما فيها من تشعبّات،[٣] يمكن نسبتها بوضوحٍ إلى مصدرٍ نهائيٍّ واحد.[٤] يرى **أردمن**[٥] الذي سبق أن «وصف» ك ١،[٦] لكنه كان يجهل وجود هـ، أن تاريخ المخطوطة ليس قبل شتاء ١٧٣٣ - ١٧٧٤، وأنه «قد يكون بعد ذلك بكثير»؛ لكن أرنولدت وهاينز، وبدليلٍ يبدو مقنعاً، حدّدا التاريخ نحو نهاية العقد.[٧] وانسجاماً مع هذا يؤكّد هاينز التطابق العام بين المحاضرات وبين ***نقد العقل المحض***، بينما يؤكد أردمن الاختلاف، الذي يربط بين موقف كانط وزمن الأطروحة[٨].[٩]

---

١. يبدو أن الأمطولوجيا كانت من مخطوطة ل ٢ التي تحتاج إلى هذا القسم. إنه رأي هاينز أن القسم المفقود قد أحيل للطبع من المخطوطة ولم يعد.

٢. يقول أرنولدت: «هذا هكذا فقط في حالة الآراء المتوافقة مع الآراء التي تمثل موقف كانط ومن جهة أخرى الآراء التي لا تتوافق معه يجب معانلتها بطريقة مختلفة».

٣. حيث يجب تحديد التاريخ بالدليل ومن دون معطيات خارجية من المستحيل تجاهل موضوع العلم، وهذا يدخل صعوبة التفسير، التي تستدعي دليل التاريخ.

٤. يعتبر هاينز أنها مخطوطة المحاضرات كما ألقيت.

5. Erdmann

6. ***Eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kant's***, Phil. Monats, 1883, and Mittheilungen iiber ***Kant's metaphysischen Standpunkt in der Zeit um***, 1774: Phil. Monats, 1884.

7. Arnoldt somewhere between 1778- 1779 (or more probably 1779- 1780) and 1784-1785 or perhaps 1783- 1784 (Krit. Excurse, p. 421).

8. ***Dissertation*** 1770.

٩. حجة ارنولدت المقنعة ترتكز على مبدأ أن النسخ التي لا تتزافق مع الكتابات المنشورة منذ عام ١٧٨١ وما بعد، يجب أن يستنتج أنها تنتمي لزمن أسبق بشكل خاص عندما يتم العثور على نسخ بنفس المحتويات بعد عام ١٧٨١.

من المخطوطات الأخرى[١] ل ٢ التي يعتقد هاينز[٢] أنها «مخطوطة»[٣] كان يمكن البرهنة بدليلٍ ظنيٍّ قويٍّ أنها تعود للعام ١٧٩٠ أو ١٧٩١؛ في حين أن ك ٢، التي يمكن أن تكون صورةً طبق الأصل[٤]، تقوم على دليلٍ خارجيٍّ يعود لبدايات التسعينيات [من القرن الثامن عشر]، وربمّا لعام ١٧٩٣ – ١٧٩٤.[٥] بمعزلٍ عن الخطة المحدّدة للفصل الدراسي، قُدّم ما يكفي من الأدلة على أن في هذه المخطوطات تعرضاً للميتافيزيقا يعود لمرحلة كانط النقدية المتأخرة وإلى سنواته الأكاديمية المتأخّرة.

المغزى الدقيق الذي يمكن ربطه بالمحاضرات كتعبيرٍ عن موقف كانط، لا سيّما بالنظر إلى حقيقة أنه لأهدافٍ توضيحيّةٍ اتبع تقسيم بومغارتنز[٦] للموضوع، سيرتبط في النهاية بالاعتبارات السابقة - المواقف التبادلية للمحاضرات والعمل المنشور.[٧] في واقع الحال يجب التسليم بضرورة تكييف مذهبه مع كتابٍ تعليميٍّ يمثل وجهة نظرٍ مختلفة نتج منها تشوّهات وعدم اكتمال في الإيضاح[٨].

ثمّة نقطتان محددتان جديرتان بالملاحظة. الأولى سيتّضح قبول كانط المطلق بتقسيم بومغارتن باعتباره كافياً للهدف الذي كان يصبو إليه، في أنه انطلق، عندما كان في مرحلةٍ مبكرةٍ تحت تأثير المنهج التجريبي، من هذا التصنيف[٩]، ورجع إليه في النهاية.

---

١. كان أرنولدت يعرف ب ك ١ وك ٢ وكذلك نسخة بوليتز من المحاضرات.

2. Heinze

٣. ص ٥٠٣-٥٠٥ المخطوطة كتبت بخط مختلف:

Logik und Metaphysik von Kant. Ein Collegium ann. 1798 nachgeschrieb.

٤. هابنز ص ٥٠٦. رأي هاينز أنها نسخة ضعيفة تم تحضيرها من الحواشي.

5. ***Ibid*** ،.pp. 507- 508.

6. Baumgarten

٧. يجب الاهتمام بتبني تقسيم بومغارتن في «***هندسة العقل المحض***» - ***نقد العقل المحض***، المنهج التنسندالي الفصل الثالث. في المحاضرات يدمج كانط بين أقسام السيكولوجيا العقلية والكوزمولوجيا.

٨. يذكر أرنولدت غياب الفصل السليم للأنلوطيقا والدياليكتيكا والتغيرات التي تظهر في في فصول مختلفة في قسم الميتافيزيقا.

9. ***Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von*** 1765-66

ثانياً، يجب السؤال بجديةٍ إذا كان تقسيم بومغارتن على أسسٍ جوهريّةٍ لا يتكيّف بسهولةٍ مع الآراء التي يحقّ لنا وصفها بأنّها كانطيّةٌ من خلال ملامحها الأساسية - هل أن موضوع «هندسة العقل المحض» لم يكن مضاهياً في أهميته منطقَ موقف كانط الشامل.

جهِد كانط في إيضاح اتحاد مشكلة الميتافيزيقا في بعض مراحلها مع مشكلة المعرفة؛ لكن هذا لا يعني أنّ النظريّة النقديّة في المعرفة توفّر حلاً تاماً (قد يكون سلبياً أو غيره) للمشكلة السابقة. إنّ ***نقد العقل المحض*** الذي يشدّد على تقييد المعرفة بموضوع الحواس، طبيعيٌّ أن يقوم بخير تمييزٍ بين إمكان المعرفة وإمكان التفكير، يكون موضوع علم الميتافيزيقا مستبعداً عن مجال إمكان المعرفة ومقتصراً على إمكان التفكير.

هنا يستعمل **أردمن**[1] التشديد على هذا التمييز، أو العكس، وهو المعيار الذي نختبر به قرب المحاضرة المخطوطة بالنسبة لـ***نقد العقل المحض*** أو بعدها[2].

من أجل استعمال هذه الخاصيّة المميّزة بوصفها مؤشّراً خاصاً على موقف كانط في ***نقد العقل المحض*** لا يمكن استثناء أي شيء. لكن غياب التمييز في شكل تلك الأطروحة النقيضة الحادة التي تميّز بها ***نقد العقل المحض*** أو ظهور الأطروحة النقيضة الأخرى البديلة منها، التي تؤكّد مثلاً، لا على تمييز ما هو قابل للمعرفة وماهو قابل بشكلٍ أقل للتفكير، بل تمييز الجوانب النظرية والعملية للمعرفة، لا يمكن اعتباره بذاته مؤشّراً على أي أولويّةٍ مهمّةٍ لتحديد تاريخها. ولكي نستفيد من هذا الاستنتاج من الضروري أن نبيّن أن

---

1. Erdmann

2. ***Eine unbeachtet gebliebene Quelle*** ،etc ،.p. 142**.**

أدرك كانط هذه المسألة الأخيرة، إنه سؤال يبقى صعباً، لكن لا شك أن المسالة واضحة في موقفه. في الحقيقة كانط لا يسعى لأن يكون للرياضيات أصالة على أساس التحقيق الأمبريقي. بل على أساس أن العلم يتعامل مع المكان الذي هو وجه شكلي من أوجه التجربة. ولكن عندما نمعن النظر يبدو ان موضوع الرياضيات في الواقع ليس «نوعا من الحدس»، فالمكان يحدس كموضوع. واضح ان هذا الفهم ينطوي على عدد من التغيرات في وجهة النظر. الحدس بالمعنى الكانطي يعني ما هو معطى في الحس، والآن يجب أن نفهم بمصطلح الحدس ما هو أداتي لكنه لا يتألف من عناصر حسية. لكن كيف يقدم هذا نفسه في الوعي؟ فهم المسالة لا يكون سهلاً ما لم يكن على شكل مفاهيم ما قبلية. قد يكون هناك أكثر من ضرورة لفظية في إشارة كانط المستمرة للمكان كمفهوم يتناقض مع إعلانه الذي يعبّر عنه في الأخلاق.

كانط، بعد تعريف المعرفة كما عرّفها في ***نقد العقل المحض***، من خلال الإشارة القاطعة لما يمنحها الواقعية أو إماكنية التطبيق في التجربة من جهة، وشمولية العلم من جهةٍ أخرى، يستمر في تفسير الفهم حصرياً بهذا المعنى التخصّصي للغاية. وهذا ينطوي على رفضٍ لتطبيق مصطلح معرفة أو علم بشكلٍ جدي على أي علمٍ أو مفاهيمٍ محضة - مثلاً، على علم كالمنطق، وعلى ما له أهمية أعظم وهو العلم الذي كان بالنسبة لكانط النموذج المناسب للمعرفة الحقة – الرياضيات. والواضح هنا أن احتجاج أردمن يستبطن الادعاء بأن كانط يستعمل كلمة «معرفة» تحديداً كما هي مقرّرة في الأجزاء الأولى من ***نقد العقل المحض***.

على سبيل المثال، إنه يدافع عن تقدير القرب النسبي للمحاضرات التي يناقشها من الأطروحة[1] من خلال قوّة المقاطع التي يقتبسها، كما يلي:

إن الاستعمال الخالص للعقل... هو تطبيقه على الموضوعات التي لا تكون موضوعات للحواس

وهنا يقول، «**القاعدة لم تُثبت من خلال التجربة**». يقول في مقطع آخر:

ومن ثم يمكننا القول، فيما يتعلّق بالمادة، لا شيء في الفاهمة لم يكن حاضراً في الحواس، لكن عندما نتفكّر في الصورة تكون المعرفة عقليّةً محضةً لا علاقة لها بأيِّ موضوعٍ من موضوعات الحواس.

وهكذا يكون:

أيضاً مبدأ المعرفة من خلال الأفاهيم التي لا تحوي أي عناصر مستقاة من الحواس. بمعنى آخر، لدينا معرفة بالموضوعات، من دون أن نكون متأثرين بأيّ شكلٍ بالحواس. هذه مفاهيم عقلية.[2].

يتبيّن تفسير أردمن هذه المقاطع من خلال التالي:

هذا وعلى الرغم من المصطلحات الكلية التي عُبّر فيها عن حصر المقولات بموضوعات التجربة المحتملة، وعلى الرغم من نفي أي استعمالٍ ترنسندالي عن

---

1. Dissertation

2. ***Eine unbeachtet gebliebene Quelle*** ،pp. 141-142.

المقولات، فإن كانط يربطها بالمعرفة العقلية للأشياء في ذاتها من خلال أفاهيم الفاهمة... يجب أن نستمر في التأكيد أيضاً على أن قابلية التفكير بالموضوعات عموماً في *نقد العقل المحض* كأشياءٍ في ذاتها من خلال الفهم الخالص ما زالت موجودة. ما نجده هنا هو تناقض شبيه بالقيود النقدية للفاهمة. الفرق الوحيد هو أن التناقض في العمل السابق أكثر حدّةً وقساوة. فحيث إن في *نقد العقل المحض* فقط قابلية التفكير بالموضوع الإشكالي التي يستمر كانط بالتأكيد عليها في المحاضرات، فإنه ما زال يؤكّد بشكل خاص قابلية معرفة الأشياء في ذاتها من خلال الاستعمال المحض للفاهمة.

الميتافيزيقا وقابليّة المعرفة

الآن، وكما تمّت الإشارة سابقاً، إن درجة القوة التي يمكن ربطها بالأطروحة النقيضة التي جعل كلَّ شيءٍ يرجع إليها، تتوقف بشكلٍ كبيرٍ على استعمال كانط مصطلح «المعرفة»[١] اللاحق لـ***نقد العقل المحض***، وهذا ما لا يمكن التشكيك فيه. وفيما يرتبط باستعمال كانط، لا حاجة لجعل التناوب شاملاً بين المعرفة التي تحددها الحواس وفكرة «الموضوع عامة» أو الشيء في ذاته. في المقالة حول تطوّر الميتافيزيقا[٢]، مثلاً، الأطروحة النقيضة الثابتة ليست حول قابلية المعرفة وقابلية التفكير، بل حول المعرفة النظرية و المعرفة العملية، أو بين المعرفة بالمعنى النقدي والمعرفة بالمعنى الذي يشتمل على موضوعات الميتافيزيقا الإشكالية.[٣] لو أخذنا هذا بعين الاعتبار يبدو أنه سيوفر لنا الأساس للتقليل الجدي من أهمية الفوارق التي يؤكّدها أردمن بين موقف ***نقد العقل المحض*** و أنطولوجيا مخطوطة كورف[٤].

---

1. Erkenntnis
2. Ueber die Fortschritte der Metaphysik
3. ‘V. ‹e.g. ‹passages W. viii. (***Hartenstein’s second edition ‹as throughout ‹unless otherwise Indicated***) ‹ pp. 534 ‹535 ‹538 ‹541 ‹549 ‹553 ‹554 ‹555.
4. Korff

لهذه الأسباب المختلفة، المتعلّقة بالتسلسل الزمني وكذلك بالمضمون الأكاديمي لمحاضرات كانط، يجب أن نستنتج أن الاستعمال الحذر لكتاب **بوليتز**، البعيد جداً عن قلّة القيمة، لا شك أنّه أساسيٌّ لحلِّ المشكلة التي يتركها ***نقد العقل المحض*** في كثيرٍ من الغموض.

والآن بالعودة إلى المحاضرات نفسها، فإننا نلحظ بالدرجة الأولى أن التقسيم العام فيها، كما رأينا سابقاً، ينسجم تماماً، مع التقسيم في «هندسة العقل المحض[1]. ومن جهةٍ أخرى ثمة ما يستحق الملاحظة أكثر فـ الكوزمولوجيا العقلية في المحاضرات تسبق الفيزيولوجيا العقلية فيها والقسمين التاليين من الفيزيولوجيا العقلية: الفيزياء العقلية والسيكولوجيا العقلية، فالأخيرة فقط اختصت بمعالجةٍ تفصيلية. والأكثر أهميّةً هو أنَّ المعالجة تأتي مباشرةً بعد معالجة الديالكتيك، ليس فقط في تفصيل الإيضاح، بل في الخاصية العامة للحكم الذي يصدره كانط على قوة حجة البراهين ذات الصلة. الفرق الحقيقي الوحيد هو فرقٌ في التأكيد، ففي ***نقد العقل المحض*** يؤكّد كانط ضعف الحجج حين تفسَّر على أنّها معرفةٌ موضوعيّةٌ مبرهنة. أما في المحاضرات فإنه يشدّد على الاعتماد على الأسس الذاتية لليقين. وفي هذا السياق لا بدّ من اقتباس المقطع التالي: «إن معرفة الله لم تكن، قط، أكثر من فرضيّةٍ ضروريّةٍ للعقلين النظري والعملي.» [المهم هنا أن الأسس النظرية والعملية للإيمان بالله وضعت في المستوى نفسه.] لكن على الرغم من أن هذه المعرفة لا تساوي أكثر من مسلّماتٍ عقليّةٍ ضروريّةٍ، تتمتّع بيقينٍ عملي، أو درجة من الصدقية على الرغم من عدم القدرة على البرهان، فمن الضروري لمن يرغب في استعمال عقله وإرادته الحرة أن يفترض هذه المعرفة مسبقاً، إذا لم يكن لديه رغبة بالتصرّف كوحشٍ أو كمجرم. لكنَّ المسلمات الضرورية لعقلنا بالنسبة لكل المقاصد والنوايا لا تختلف عن الحقيقة الضرورية.[2] بالتالي تكون الأسس الذاتية للمسلّمات الضرورية واقعية بقدر واقعيّةً الأسس الموضوعية لليقين. وهذه الفرضية الضرورية تسمّى اعتقاداً أو إيماناً. وعلى الرغم

---

1. Architectonic of Pure Reason
2. "Was nun aber eine nothwendige Voraussetzung unserer Vernunft ist ‹das ist eben so ‹als wenn es Nothwendig wäre."

من عجزنا عن البرهنة على وجود الله وعلى عالم المستقبل، فإنّ الأساس الذاتي لافتراض ذلك ما زال موجوداً... الاعتقاد الثابت، إذا سلّمنا فقط أنه يعبرّ عن شرطٍ ضروري، يكون راسخاً جداً، ويرتكز قطعاً على أسسه الذاتية، ذلك أن لا شيء يرتكز على اعتباراتٍ موضوعيّةٍ يمكن أن يثبت في النفس أكثر.

إن قوة هذه المسلّمة فيما يتعلّق بالذات، وربمّا بالموضوع، تضاهي قوة البرهان الموضوعي الأول في الرياضيات[1].

سيتبيّن لاحقاً أنّ علم اللاهوت الميتافيزيقي كما قُدّم في ***المحاضرات*** لا يدّعي خاصية موضوعية المعرفة كما عرّفها ***نقد العقل المحض***. وهذا ما يجعل الانسجام قائماً بين مبدأ المحاضرات وبين الإبستمولوجيا النقدية بالتحديد عند كانط. من جهةٍ أخرى فإن المحاضرات تتبنّى موقفاً محدداً من مسألة التوجّه العام. الإيمان بالله ثابتٌ بقدر ثبات معرفة الأشياء، ما يختلف هوالأسس فقط. إذاً ما طبيعة العلاقة التي تربط بين المعرفة والاعتقاد أو الإيمان؟ نتيجة التحليل، تبيّن، أنها نوعاً ما، متماهيةٌ مع العلاقة التي اكتشفناها في الأطروحة[2]. هناك رأينا كانط يقدّم النومان الكامل كنموذجٍ مثاليٍّ تصل فيه مبادئ العلوم الميتافيزيقية الأنطولوجية والسيكولوجيا العقلية إلى أعلى مراتبها. هذه هي «غاية» الأفاهيم العقلية، فالأفهوم الأقصى هو الذي يعطيها معنى. بهذا اللحاظ هناك انسجامٌ فعليٌّ مع المحاضرات. هنا يشير كانط بشكلٍ واضحٍ إلى أن اللاهوت العقلي هو «الغاية والدافع الأخير للميتافيزيقا.»[3] ثم يتابع:

إن هذا العالم هو موضوع تجاربنا وأفاهيمنا الأمبيرية كلها؛ لكن معرفتنا، لا تصل إلى حدودٍ أبعد من التي توصلنا إليها التجارب. لكن في هذه المعرفة نستطيع أن نصل إلى حدود هذه التجارب. فحدود هذا العالم لا تمتد إلى أبعد مما توصلنا إليه التجربة؛ فحدود هذا: العالم من جهة الأزل، وحدود هذا العالم من جهة الأبد، هما الله والعالم الآخر. وهكذا يكون الله هو الحدّ الما قبلي، وعالم المستقبل هو الحدّ الما بعدي.

---

1. Pölitz ‹pp. 266- 267.
2. Dissertation
3. “Den Zweck und die Endabsicht derselben.”

لكن بالنسبة لهذه الحدود تكون كلّ التأمّلات الميتافيزيقية هباءً ولا فائدة منها على الإطلاق. فكلُّ تأمّلات الفلسفة مرتبطةً بهذين الأفهومين المحدِّدين؛ لهذا السبب لن تكون هذه التأملات ضروريةً إذا لم نستطع أن نتعلم منها ما قبل العالم وما بعده. كل ما هو خارج العالم هو سبب العالم ونتيجته وهما شيئان مترابطان بشكلٍ وثيق. فدراسة العالم بشكلٍ عام تمّت في الكوزمولوجيا، ونتيجة العالم في السيكولوجيا العقلية، وسبب العالم سيدرس في اللاهوت العقلي. وهكذا تكون معرفة الله الدافع النهائي والغائي للميتافيزيقا. بالفعل يمكننا القول: الميتافيزيقا هي علم العقل المحض الذي نحاول من خلاله تحديدأن يكون بمقدورنا أن نفهم سبب العالم.

إن ما يقوله كانط هنا هو أنّ اللاهوت العقلي إلى جانب ذلك الجزء من السيكولوجيا العقلية التي تبحث في خلود النفس هو نقطة الذروة في الميتافيزيقا - التي تضفي الأهمية على سائر الفلسفة؛ أي على الكوزمولوجيا العقلية. لكنَّ المضمر في كلماته هو على ما يبدو فكرة، وهي في الواقع أساسيّةٌ في فكره، على الرغم من أنه لا ينجح في إعطائها التعبير الدقيق، لدرجة أنه ليس الميتافيزيقا فقط، بل التجربة والمعرفة التي يحدّدها كانط بالنسبة للتجربة، تبلغ ذروتها في علمٍ يبحث في مسألتي الله وعالم المستقبل. تكمن أهمية التمييز بالنسبة لبحثنا في حقيقة أنه نظراً لأن السؤال المثار هو هل كان كانط يعترف، أصلاً، بالميتافيزيقا بوصفها علماً حقيقياً، وإلى أي حدٍّ كان يعترف بها، لا يساعدنا كثيراً في أن يقال لنا إن الميتافيزيقا تبلغ ذروتها في بعض المبادئ، فالمسألة مختلفةٌ تماماً إذا استطعنا أن نفهم أن المعرفة، بالمعنى الذي يفهمها فيه كانط، تكتسب معناها من هذه المبادئ نفسها، وبالتالي من الميتافيزيقا. وإذا كانت المسألة على هذا الشكل، يبرز هذا السؤال الملحّ: هل كان بمقدور كانط أن يمنع اسم المعرفة عن المبدأ العلمي (وهو يعترف أنه علمي) الذي تستمدّ منه نفس المعرفة هذا المعنى والوضوح، كما تمّ تعريفها من حيث ارتباطها بالتجربة، في نهاية المطاف؟

قبل تفاؤلنا بالإجابة عن هذا السؤال، ثمّة نقطة إضافية تحتاج إلى توضيح. فحين يصف كانط «معرفة الله» بأنها غاية الميتافيزيقا وهدفها، فهو يتكلم كما لو كان الجزء الباقي من

الموضوع مشمولاً في الكوزمولوجيا العقلية،[١] والسبب في ذلك واضح. فمسألة الله تنشأ بشكلٍ طبيعيٍّ جرّاء وعينا حدود العالم. لكن لا يمكن عدّ الموضوع محسوماً إلّا بعد عدّ الميتافيزيقا كُلاً (وبالتالي الأنطولوجيا) بالنسبة للمبدأ الذي قيل إنها ستبلغ ذروتها فيه. وبالتالي، فإن مشكلتنا الأخيرة تتعلّق بفهم كانط للأنطولوجيا باعتبارها الجزء المتمّم للميتافيزيقا.

ثلاثية الله ـ الحرية ـ الخلود

يحدّد كانط موضوع علم الميتافيزيقا في ***نقد العقل المحض***، بأنه الله، والحرية والخلود، وبهذا يتبيّن أنه يحدّد الميتافيزيقا بأفاهيمها البالغة ذروتها – إذ يشير في الأطروحة[٢] إلى أنّ «غاية» كلّ مبادئها، هو النومينا الكامل[٣]. لكن الواضح أن هذه «الغاية والهدف» ليست موضوع الميتافيزيقا كلّه. ففي الأطروحة هناك قسمٌ متمثّلٌ جزئياً بأفاهيم الإمكان، والوجود، والضرورة إلخ؛ أمّا في «هندسة العقل المحض» كما في المحاضرات[٤]، فيبقى عليه أن يفسّر الأنطولوجيا. إضافة إلى ذلك، يتبيّن أن لائحة الإيضاحات الموجودة في الأطروحة التي تشير إلى موضوع العلم نفسه قد تمّت معالجتها تحت عنوان الأنطولوجيا في ***نقد العقل المحض*** وفي المحاضرات. حتى الآن كلّ شيءٍ بسيطٍ ومفهوم. فمن الممكن تفسير الفوارق التي يمكن رصدها بين الأعمال السابقة والأعمال اللاحقة بسهولة على أنها تطوّر. العنصر الغريب في الحقيقة هو موقع الأنطولوجيا في ***نقد العقل المحض***. لكلٍّ من

---

١. في حين وفقاً للمعالجتين المنفصلتين، يبدو أن كانت يعدّ السيكولوجيا العقلية قسماً فرعياً من أقسام الكوزمولوجيا العقلية. يذكر في الصفحة ١٨ الأنطولوجيا فقط، والكوزمولوجيا واللاهوت بوصفها العلوم الميتافيزيقية الرئيسية؛ ثم يضيف مجموعة أسطر الكزمولوجيا هي رؤيتنا للكون من خلال العقل المحض. العالم إما أنه جسمي أو أنه روحي. ولهذا تتضمن الكوزمولوجيا قسمين... هناك مبدا الأجسام ومبدأ الأرواح... الفيزياء العقلية والسكولوجيا العقلي هما القسمان الرئيسان اللذان ينتميان إلى الكوزمولوجيا الميتافيزيقية العامة...

2. ***Dissertation***

3. Perfectio Noumenon

4. Lecttures

العلوم الميتافيزيقية الثلاثة الأخرى قسمٌ يتناسب معه من الديالكيتيك، الذي تمّت فيه معالجة العلم المفترض من وجهة النظر النقدية تحديداً. وكذلك وجدنا سبباً للاعتقاد، بعدم وجود انحرافٍ أساسيٍّ عن وجهة النظر هذه في المحاضرات. من هنا ينشأ السؤال الآتي: لماذا لا يوجد مجالٌ في الديالكتيك لمعالجة الأنطولوجيا، مماثل لذلك الذي أتيح للكوزمولوجيا العقلية، والسيكولوجيا واللاهوت؟ الجواب هو أن الأنطولوجيا إجمالاً ترادف التحليل الترانسندتالي. فلنرَ كيف يكون ذلك.

لا يوجد أي نقصٍ في وضوح العبارات بالنسبة لتفسير كانط للأنطولوجيا أو كما يسمّيها هو الفلسفة الترانسندالية. في المحاضرات نجد التالي:

الأنطولوجيا مبدأ محض لعناصر معرفتنا القبلية[1] كلها. بتعبير آخر، إنها تشتمل على مجموع الأفاهيم الخالصة التي يمكن أن نكوّنها عن الأشياء قبلياً». «الأنطولوجيا هي مبدأ العناصر التي تكوّن كل ما يمكن أن يحصل من أفاهيم قبلية في فاهمتي.[2]

السؤال الأول والأكثر أهمية في الأنطولوجيا هو: كيف يمكن أن تكون المعرفة القبلية ممكنة؟ يجب أن تحلّ هذه المسألة في المقام الأول؛ لأن الأنطولوجيا كلّها ترتكز على الحل.

لكن فور إطلاقنا هذه العبارة تواجهنا مشكلة علاقة الأنطولوجيا بـ***نقد العقل المحض***. كلمات كانط في الصفحة ١٨ لا تحمل أي إشارةٍ لأيّ فرق، فهو يعلن أن العلم الذي يجيب عن سؤال كيف تكون المعرفة القبلية ممكنة هو أن ***نقد العقل المحض***. وهذا يوحي، في ظاهره، بأن كانط يقول بالتطابق بين النقد والأنطولوجيا. لكن الواضح أنه لم يقصد هذا. لأنه، في الجملة التي تلي، يتابع الحديث عن الفلسفة الترانسندتاليّة كما لو كانت شيئاً مختلفاً.[3]

---

1. A priori

٢. أرنولدت صفحة ٤٤٦ *نقد العقل المحض*. فكرة أن المفاهيم بالمعنى المفهوم ليست فطرية بل مكتسبة. لكنها مكتسبة من خلال انتباه الذهن لنشاطه.

3. In the ***Nachschrift*** of 17931794- Transcendental philosophy is distinguished from “Kritik der reinen Vernunft‹” as "Kritik" is distinguished from “Metaphysik” in the ***Architectonic***. this classification “Reine

الفلسفة الترانسندالية هي نظام معرفتنا المحضة القبلية كله. إنها معروفةٌ عموماً بالأنطولوجيا. وعليه، فإن الأنطولوجيا تتعامل مع الأشياء عموماً. إنها تُجرِّد من كلّ شيء... [... يضيف أرنولدت[١] «تجريبي أو من كل شيء معطى من خلال التجربة.»].

أصالة المعرفة القبلية

يستمّر كانط في التمييز بين الأحكام التحليليّة والأحكام التركيبيّة مشيراً إلى أهميّة الأولى في الفلسفة، وبشكلٍ خاص في الأخلاق،[٢] ثم يختم بهذا السؤال: «كيف يمكن للأحكام التحليليّة أن تكون قبليّة؟» والسؤال متبوع بآخر: هل يوجد في الفلسفة أحكامٌ تركيبيّةٌ قبليةٌ؟ لقد تمّت الإجابة عن هذا السؤال من خلال افتراض أن هذه الأحكام تحصل في الفلسفة «من خلال الأفاهيم»، وفي الرياضيات «من خلال بناء الأفاهيم». من هنا فصاعداً، يتبيّن أن كانط يصوغ الموقف النقدي للتحليل في أكثر الخلاصات اختصاراً: إن التجربة تتألف من أحكام التركيبية،

المعرفة القبلية غير ممكنةٍ من خلال التجربة. بل خلاف ذلك، لا تكون التجربة ممكنةً إلّا من خلال المعرفة القبلية.

كل المعارف تشتمل على الأفاهيم والحدوسات، التي يفترض أحدها الآخر مسبقاً.[٣]

لكلِّ الأفاهيم مصدرٌ قبليٌّ في الجانب الشكلي من استعمال الفاهمة.

ثم يلي جدول المقولات. الحدوسات والمفاهيم يجب أن تحصل معاً قبلياً كشرطٍ للمعرفة،

نحن نشير من خلال تفسير إمكانية الأفاهيم الخالصة للفاهمة إلى الاستنتاج. الاستناج بعامة، هو الجواب عن السؤال ما القانون المطبّق؟ إن استنتاج المفاهيم الخالصة للفاهمة هو دليل على واقعية المفاهيم الخالصة للفاهمة.

Philosophie" is divided into 1. Logik, 2. Kritik der reinen Vernunft, which is a propaedeutic to 3. Transcendental-Philosophie.

1. Arnoldt

2. "Die ganze Moral bestehet fast aus lauter analytischen Urtheilen،'" p. 25.

3. Cf. p. 29: "1 ***Anschauungen ohne Begriffe ،und umgekehrt Begriffe ohne Anschauungen ،geben Keine Erkenntnisse*** ".

في القسم التالي الموسوم «حول الأساس» يظهر مجدداً تمييز الأطروحة[١] بين الاستعمال الحقيقي والاستعمال المنطقي للأفاهيم في التمييز الأوّلي بين الأساس والتالي[٢] من جهةٍ والسبب والنتيجة من جهةٍ أخرى. الخاصية المثيرة للاهتمام هي أنّ كانط هنا يقدم مجدداً التمييز على أنه واحدٌ بين المنطق والميتافيزيقا. ينتمي أفهوم الأساس إلى الميتافيزيقا فقط في صورة أفهومٍ سببي، وهذا يشير فوراً إلى أنّ التمييز بين المنطق والميتافيزيقا، كما يفهمه كانط هنا، هو مجرّد تمييز بين المنطق الصوري والمنطق الترانسندتالي- الذي سيفضي، بعامة، إلى تأكيد مماثلتنا بين الأنطولوجيا (الفلسفة الترانسندتالية) وجوهر الأناليطيقا[٣].

في سياق التمييز بين الأساس المنطقي والأساس الحقيقي يقحم كانط السؤال النقدي تحديداً (بالمعنى الضيق) المتعلق بإمكان الأحكام التركيبية قبلياً؛ ومعالجته هذا السؤال هي النقطة المفصلية التي يدور حولها كل شيء. وتبعاً لقبولنا أو عدم قبولنا بكلام كانط من حيث توافقه مع الموقف النقدي الدقيق يجب أن نعترف بالآراء الميتافيزيقية المعبّر عنها في هذه المحاضرات، أو نرفضها، كجزءٍ متمّمٍ لتفكيره. ويجب الاعتراف بما يبدو في كلماته من صعوبةٍ كبيرة. وإذا نظر للمسألة بشكلٍ سطحي، فإن السؤال الأساسي يدور حول ما يمكن أن يبدو مسألة إقرارٍ شكلي. يمكننا أن نقول بالإجمال: إنّ كلَّ ما يقصده كانط في ***نقد العقل المحض*** هو أن يمثل الحكم الذي يشكل نوعاً من المعرفة التي تتخذ لها موضوعاً إما المادة الفعلية للحس، أو شيئاً يمكن ردّه في النهاية إلى هذه المادة، أمّا محمولها فيكون وصفاً مفهومياً للموضوع. لكن الترتيب هنا يبدو معكوساً.

عبر الحواس نحن لا نعرف غير الأعراض أو محمولات الموضوع. والموضوع نفسه كامنٌ في الفاهمة. تبيّن هذه الكلمات أن ما قصده كانط هو «الموضوع في ذاته»[٤]

1. ***Dissertation***
2. Ground and consequent
3. Analytic

٤. لم يستخدم كانط عبارة: «von dem Object als an sich bestimmt»

الموضوع كما يوجد في ذاته وكما هو معروفٌ من خلال المفهوم الفكري بشكلٍ مستقل، وعلى الرغم من التناقض الذي يمكن أن تظهره التجربة فيه، أي، المفهوم الفكري للأطروحة أو «الموضوع الترانسندتالي» ل*نقد العقل المحض*، وبالفعل لن يكون هناك حاجة للجدل في حقيقة أن لنا في «الموضوع نفسه» نظيراً للمفهوم الفكري - أي أن الفهم في مرحلة المحاضرات يشغل الفضاء الذي شغله سابقاً الفهم الفكري للأطروحة. هذا الاعتراف مرتبطٌ بمحاولتنا لتأسيس استمرارية المبدأ الميتافيزيقي بين الأطروحة والمحاضرات[1]. من جهةٍ أخرى، إذا وضعنا هذا الاستمرار جانباً، فإننا سنكون أمام النتيجة الآتية: بسبب استبدال الفلسفة النقدية بمبدأ الأطروحة، فإن محتوى المحاضرات لا بدّ أن يوصف بأنّه مجرّد استمرارٍ لأطروحةٍ مهملة، أحياها كانط لأسبابٍ تاريخيّةٍ أو تربويّةٍ، لكنّها ليست مقصودةً بشكلٍ جديٍّ لتمثيل فكره في المرحلة التي نبحث فيها. لا حاجة للقول، إن النتيجة ستكون حاسمةً بالنسبة لكلِّ نزاعنا بقدر ما ستكون الرؤية المقابلة التي تتغاضى عن عنصر الاستمرارية في مذهب كانط. بالتالي يبدو أن مشكلتنا ستكون في التحديد الدقيق لكيفية إمكان فهم «الموضوع نفسه»، وبالخصوص ما إذا كان يمكن عدّ طريقة الحكم المتعارضة تماماً مع طريقة *نقد العقل المحض* مؤشّراً على أي فرقٍ فاصلٍ في وجهة النظر.

هنا تتبيّن لنا أهمية التفكّر. فبينما يصحّ أن الحكم الذي تتمثل فيه الذات من خلال الموضوع المتشكّل فكرياً (الموضوع بوصفه فكراً)، والمحمول من خلال الصفات الحسيّة للموضوع، يظهر المنهج النقدي لفهم المعرفة، فإنه يصح كذلك أن الموضوع في *نقد العقل المحض* (أي الموضوع الجوهري للمعرفة) لا يمكن عموماً أن يقال إنه مطروقٌ إلّا بأكثر الطرق غموضاً. الحقيقة أن نظرية المعرفة النقدية عند كانط، وما يُعرف بظواهريته، جعلت من الصعوبة بمكانٍ إيجاد مجالٍ ضمن حدود ما يمكن معرفته بالنسبة لكلّ ما هو جوهري بشكلٍ كافٍ ليستحق اسم الموضوع. أمّا بالنسبة «للموضوع الترانسندتالي» فهو إما أنه بقاء للتفكير ما بعد النقدي أو أنه اسمٌ غير ملائمٍ للأشياء في ذاتها. الموضوع الفكري

1. Lectures

للأطروحة هو دمج الوجود الجوهري والمستقل للشيء في ذاته مع صفة قابلية المعرفة. فـ*نقد العقل المحض* يفصل قابلية المعرفة عن أي وجودٍ جوهريٍّ غير مشروط، وفي الفصل يصبح الموضوع مشكلة. لذلك ونتيجةً للغموض المقدّم هكذا، نجد أن الفهم الجوهري للموضوع استبدل فعلياً بالفهم الوصفي للموضوع[١]. يصعب اعتماداً على النظرية الظواهرية في المعرفة أن نقول ما يمكن أن يكون الموضوع؛ لكن تعريف المعرفة، من حيث الخاصيّة الكلية والضرورية، بأنها موضوعيةٌ، إجراءٌ طبيعيٌّ وواضح.

والآن هذا بذاته يشير إلى أن موقف المحاضرات، التي تعترف كما يبدو بشرعية علم الميتافيزيقا، لا يمكن أن يكون بعيداً عن موقف *نقد العقل المحض*. فإذا كانت المحاضرات تتحدث عن الموضوع فقط، والنقد يتحدث عن الموضوعي، فلن يكون للتغيير العكسي في منهج صياغة الحكم أهمية حقيقية. في كلا الحالتين ينبغي أن يكون لنا صياغة للنتيجة بأن شرط الموضوعية هو الانسجام مع المبادئ الكلية للفكر الذي يشكّل أساساً للتجربة - المقولات. هذه في الواقع هي النقطة الحاسمة، وليس هناك غموض في تعبير كانط عنها. الموضوع الذي يشير إليه مميّزٌ تماماً عن الشيء في ذاته، والمعرفة التي يشتمل عليها الحكم مماثلة تماماً لمحتوى التجربة بالمستوى نفسه.

> **التمثلات [المدركات المستمّدة من التجربة»] هي إلى الآن، بوصفها غير مرتبطةٍ بموضوع، مجرد محمولاتٍ لأحكامٍ محتملة. وإذا كان لا بد من ارتباطها بموضوع، فعليَّ أن أجد وسيلةً لتشكيل الحكم، الذي سأربطه بالموضوع. وهكذا تكون المعرفة معرفةً أمبريقية، أو علاقة للتمثلات بالموضوع. إنها تكون ممكنة من خلال الأحكام فقط، ويجب أن تكون صورتها مقررة لها (قطعاً)[٢]. والمفاهيم التي تقرّر صورة الحكم من خلال الرجوع إلى كلّ الموضوعات هي المفاهيم المحضة للفاهمة أو المقولات،**

---

١. ستكون مهمة تحديد عبارات محددة من خلال عبارات كانط المتشعبة في *نقد العقل المحض* من دون فائدة، إذا كانت خاصية الموضوعية محددة فيا يخص تحقيق جوهرية المبادئ الكلية من خلال التجربة، من جهة أخرى فيما يخص شمولية التجربة عن طريق المبادئ العقلية.

٢. يشير كانت من خلال التباين إلى عبارة سابقة حيث كان هناك ذكر لنوع من الحكم لم يتحدد بهذه الطريقة، وبالتالي لا يؤدي إلى معرفة.

وبالتالي تكون هذه أساساً لإمكان كل التجارب. إن المفاهيم هي التي تقرّر ما إذا كان أي موضوعٍ قابلاً لصورة الحكم القبلي[1].

الجدير بالملاحظة أن كانط في مقاربة الإجابة عن سؤال كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة يستمر في تحديد أساس التجربة. كما يتابع:

إن مبدأ العلية لا ينطبق على أي نوعٍ من المفاهيم غير المرتبطة بالحواس... إذ لا يمكن انتزاعه من المفاهيم المجرّدة. فإنه يحتمل أن يكون قبلياً من خلال علاقة الأفاهيم بالنسبة للتجربة الممكنة، مبدأ العلّة الكافية هو مبدأ تقوم عليه التجربة الممكنة. الأساس هو الذي وفقاً له إذا وجد شيء، ينتج شيء آخر وفقا للقوانين الكلية.

التجربة ممكنة فقط من خلال المفاهيم القبلية للفاهمة. فالأحكام التركيبية لا تصحّ في الأشياء الحقيقية في ذاتها، بل من خلال التجربة فقط. فكلّ تجربةٍ هي التركيبية، أو معرفة توليفية بالأشياء المقبولة موضوعياً. إن مبدأ الضرورة الأمبريقية لربط كل التمثلات في التجربة هو معرفة تركيبيّة قبليّة.[2]

ينبغي لهذا المقطع أن يزيل كل آثار الشك الباقية بالنسبة لمقصود كانط. فقد تبيّن أن موقفه هنا نقديٌّ ولا ريب في ذلك. الموضوع في نفسه الذي تحدّث عنه في المحاضرات هو موضوعٌ لا يتباين مطلقاً مع ذاتية الإحساس. وهذا يعني، أنّ أي عنصرٍ في الحكم، تؤكّده المبادئ الكلية التي تتوقّف عليها التجربة، بوصفها مختلفةً عن الإحساس بحدّ ذاته. إذاً لا يوجد انحرافٌ عن النتائج الفينومينولوجية ل*نقد العقل المحض*. وبالتالي إذا كان خلافنا أنّ الظواهريّة والنفي النقدي للميتافيزيقا يمثّلان الشيء نفسه، مسوّغاً، فإننا نواجه بالحقيقة الوحيدة وهي أن في هذه المحاضرات التي -بعيداً جداً عن الرفض- تفترض وتدّعي الكشف عن علم الميتافيزيقا، وبالتالي ما زال موقف كانط ظواهرياً. وإذا وُجد تناقضٌ هنا، فواضحٌ أنه ليس ظواهريّته (أكثر تعاليمه المميزة له) التي يجب أن تنتهي. لكن هذا لا يعني أن البديل الوحيد هو افتراض وجوب اعتبار تفسيره الميتافيزيقا عرضاً تاريخياً

---

١. بعد عدة سطور يعرف كانط التجربة بأنها: «ليست إلّا معرفة الموضوع من خلال التمثلات الحسية».

٢. تصل تقريباً إلى عادة ذهنية مع كانط عند تثبيت التعلق المتبادل للمبادئ ليكرر تمايزاتها الاساسية بالطريقة نفسها.

محضاً للمبادئ التي يكذبها معتقده الأساسي. ويبقى هناك احتمالٌ آخر، إلّا يمكن عدّ رفض كانط الميتافيزيقا مبنياً فقط على بعض الشروط المحددة في ***نقد العقل المحض***؟ وإذا كان الأمر كذلك، إلّا يمكن أن تبقى الميتافيزيقا سارية المفعول حتى في النظرية الظواهرية، شريطة ملاقاة هذه الشروط؟ فلنرَ إذا كانت المحاضرات قد سلّطت الضوء على هذه الأسئلة.

الأنطولوجيا والظاهراتيّة

يمكن إيجاد بندٍ واضحٍ جداً في الحلّ وهو حقيقة أن الأنطولوجيا، التي شملها كانط في وقتٍ مبكرٍ في المقالة ومتأخرٍ في المحاضرات في لائحة العلوم الميتافيزيقية، كانت متماهيةً مع التحليل الترانسندتالي، وبالتالي يجب أن تعدّ جزءاً من المذهب النقدي نفسه، بل أكثر الأجزاء حسماً فيه. إن رفض كانط لا ينطبق على هذا الجزء من الميتافيزيقا. وبالتالي إذا قيّدنا أنفسنا بالعلوم الثلاثة الباقية، علينا أن نسأل هل تسمح فينومينولوجيا كانط له بأن يمنح شرعيّةً كاملةً لهذا. تنشأ المغالطة الديالكتيكية في ***نقد العقل المحض*** من خطأ فهم موضوع العلوم الميتافيزيقية على أنها أشياءٌ في ذاتها. وقد رأينا أن كانط لا يحاول أن يقدّم ذلك الموضوع في المحاضرات. من جهةٍ أخرى، نظراً لاستحالة إدراج الله، والنفس والعالم بوصفهم مجموعاً كلياً في لائحة الظواهر المقدمة، لا نستطيع الإعلان لهم عن قابلية المعرفة التي يقيدها كانط بوضوحٍ بالظاهراتية. وبالتالي إذا تمّ تعريف شرط قابلية المعرفة بدقة وبشكلٍ كليٍّ من خلال الرجوع إلى بدائل الظاهرة وإلى الشيء في ذاته، يجب عدّ المسألة قد حسمت. لكن هذا سيكون إغفالاً للتمييز المهم، على الرغم من قلّة تشديد كانط نفسه عليه، بين المعرفة الشكلية والمعرفة المادية. وفقط ضمن عالم المعرفة المادية، المحددة بالميزة الواقعية للتجربة، الفعلية أو الممكنة، يبقى التناوب في المسألة شاملاً؛ وفي التطبيق الأدق للمبادئ النقدية تبقى معرفة الله والعالم متاحة لنا، على الرغم من أنها ليست نومان ولا فينومان. أي أننا نستطيع أن نعرف كضرورةٍ منطقيّةٍ أو نقرر للكل أننا نعرف خلاف ذلك عن الحقيقة الظواهرية. هذه النتيجة تضع فوراً الأنطولوجيا أو التحليل

الترانسندتالي والعلوم الميتافيزيقية الثلاثة الباقية على مستوى واحدٍ مع قابلية المعرفة. لأنّه إذا كان غياب المحتوى المادي في المعرفة المنطقية بالله والعالم يجرّد الثاني من أهليته فقد وَجَبَ لنفس تجريد الأول من الأهلية. لا شك أن هناك تمييزاً مهماً يجب الاعتراف به. وعليه يمكن الإعلان عن إمكان معرفة مضمون المنطق الترانسندالي على أساس أنه يوفّر المبادئ الفكرية المقوّمة للتجربة، وبالتالي يكون قادراً على الاستدلال، وهو ادّعاء لا يمكن زعمه بالنسبة لبقية العلوم. ولكن من دون التقليل من شأن التمييز بين المبادئ الكوِّنة والمنظِّمة، وبين ما يقبل وما لا يقبل الاستدلال، يجب أن نعرف أنه بقدر ما يتم ادعاء قابلية معرفة أي من هذه المبادئ، فإنّ التشكّل الظاهراتي للمعرفة هو بالقدر نفسه من الحتمية، وبالقدر نفسه من عدم الملاءمة، في كلّ حالة من تلك الحالات. وهذا كل ما هو لازم لكي يوفّر لكانط حق الاحتفاظ فوراً بظواهريته والإيمان بالميتافيزيقا.

يبقى فقط أن نقرّر بطريقةٍ معيّنةٍ معنى أن تكون الميتافيزيقا ممكنة على المبادئ الكانطية، وأن نحدّد العلاقة بين الميتافيزيقا ومجمل المذهب النقدي. فقبل كلّ شيءٍ لا بدّ من الإشارة إلى أن كانط عندما يرفض علم الميتافيزيقا الزائف، من خلال التعامل مع شيءٍ مفترضٍ في ذاته، فإنه يرفض مجموعةً من التعاليم التي يجب أن تفهم، من المصطلحات نفسها التي صيغت فيها، كنظامٍ مستقلٍّ للحقيقة ومكتفٍ بذاته. والآن يمكن أن نفهم بسهولةٍ أنّ الاستقلال والعزلة يجب، من وجهة نظرٍ نقدية، أن يكونا حاسمين لأيّ نظريةٍ تحتاج للتحقيق من خلال التجربة. لكن السؤال الطبيعي الذي ينشأ هو إذا كان يجب رفض المذهب الميتافيزيقي بوصفه عقيدةً معزولة، غير قابلةٍ لإعادة الصياغة بطريقة تجعلها على علاقة، -مباشرة أو غير ماشرة- بتلك المعرفة للتجربة التي هي محك الحقيقة. قدّم جواب كانط جزئياً في الإنجاز الفكري دور القوة[1] الذي يدمج فيه أحد فروع الميتافيزيقا في ***نقد العقل المحض*** ذاته، وجزئياً في الكتابات النقديّة اللاحقة التي تثبّت الضرورة المنطقيّة كما تثبّت الضرورة الذاتية للإيمان بالله.

---

1. Tour de force

بسبب هذه الاعتبارات تبدو النتائج التالية مضمونة، ويظهر أن المنهج العام للكلام في المحاضرات يضيف الإثبات اللازم. (١) إن *نقد العقل المحض*، المتحدّر من الظواهرية، يشتمل على المسلمات المنطقية للظواهرية، وبالتالي على مجموع المبادئ التي سواءً سمّيت أنطولوجيا أو تحليلاً ترنسندالياً، لا يمكن أن تتّصف إلّا بأنها ميتافيزيقية. وبالتالي، تكون الميتافيزيقا جزءاً متمّماً ل*نقد العقل المحض*. (٢) إن *نقد العقل المحض* كما تتضمّن المحاضرات من خلال اشتماله على هذا المبحث، هو جزءٌ من الميتافيزيقا. إنه الجزء المرتبط بالمعرفة البشريّة بالشروط التي تهب الميتافيزيقا مضموناً مادياً. إنه جزءٌ فقط، لأنّه لا يحوي المبادئ التي تحدد دلالته النهائية بالذات. هناك ما يمكن إيجاده خلف واقعية التجربة وما بعدها، ومع ذلك، طالما أننا مقيدون بشروط المعرفة البشرية، لا يمكننا البتة أن نطمح لمعرفة جوهر هذه المبادئ، إنها مفترضةٌ مسبقاً في المنطق الناشئ من التجربة البشرية في حدّ ذاتها.

بعد هذا الكلام، يبقى علينا تقديم تفسيرٍ واعتراف. مرّت هذه المقالة بشكلٍ كاملٍ تقريباً على التطوّر الكبير والفائق الأهميّة الذي خضع له تفكير كانط بين الأطروحة ومحاضرات حول الميتافيزيقا[1] ويمكن الاستنتاج أن الموضوع عمل على التقليل من الفروقات في وجهة النظر التي تفصل مبدأ الأول عن الثاني. لكن الأمر ليس كذلك، إذ بقي أمامنا أن نشير إلى أي مدى تمّ الاعتراف بالفارق ضمناً. فالأسس التي حاولنا تثبيت اعتراف كانط بالميتافيزيقا عليها يمكن أن تجمع في محاولته لدمج المظاهر المختلفة للفلسفة (قابلية تفكيك الرموز المتزايدة باستمرار في كتبه اللاحقة)، وعلاوة على ذلك من أجل ربط فينومينولوجيا موقفه النقدي بالمبادئ الميتافيزيقية النقدية الكبرى التي تتوقّف عليها أهمية الوجود الإنساني. والآن، إن ما يمكن أن نسمّيه الميل التوليفي عند كانط، لا يمكن بأيِّ شكلٍ أن يعدّ خاصية أساسية فريدة لتفكيره. في موازاة ذلك في كلِّ خطوةٍ يمكن أن نكتشف ميلاً آخر يمكن أن نسمّيه انفصالياً. بالمعنى الدقيق للكلمة، لم يغب أي من الاثنين في أي وقت؛ وأحياناً يكون

1. Lectures on Metaphysics.

لظهورهما المتزامن أثرٌ شبيه بأثر المفارقة. لكن الصحيح أيضاً أنّ في بعض المراحل تبيّن أنّ أحد الميول يسود على غيره. هنا فقط لامسنا حدود التمييز الأساسي بين الأطروحة ومحاضرات حول الميتافيزيقا. الأولى تسعى لإحراز الترابط المنطقي (أو تسعى للفرار من التناقض) من خلال رسم خطٍّ واضحٍ للحدّ الفاصل بين المعرفة البشرية، المحددة بشروط الحس، والحقيقة كما تتحدد من خلال الفكر. وبهذه الطريقة من المفترض أن يتحرر الفكر من القيود التي تفرضها الحواس. أمّا المحاضرات من جهةٍ أخرى، وهي التي تمثّل الموقف النقدي الأصيل، فيبدو أنها تقتضي أنّ الحقيقة الميتافيزيقية التي تتجلّى للفكر ستفهم بالمعنى المحدد بالقيود المفروضة على المعرفة الإنسانية الدقيقة بالظواهر. بهذا المعنى أيضاً يجب اعتبار ***نقد العقل المحض*** جزءاً من الميتافيزيقا. إنه القسم الذي يخبرنا كيف يمكن تفسير المبادئ المطلقة، ويخبرنا ضمناً كيف لا يمكن تفسيرها.

الاعتراف الذي تحدثنا عن وجوب الإشارة إليه، يرتبط بالفرق شديد الأهمية بين العلوم الميتافيزيقية المختلفة الذي بيّنته وجهة النظر النقدية. إذ إنّ موقف المجموعة المؤلفة من اللاهوت، والكوزمولوجيا والسيكولوجيا لا يتغيّر بذاته مادياً في التحول من الأطروحة إلى المحاضرات؛ وما قيل عن الميل الانفصالي للأطروحة ينطبق بشكلٍ خاصٍ على الأنطولوجيا. يقدّم كانط في هذه المقالة النومان الكامل إلى حدٍّ كبيرٍ كما يقدّم الله والمثال الأخلاقي في كتاباته النقدية - أي كما هو متضمن منطقياً في حياة الفكر المهمة؛ وهنا نلاحظ أين كان تفكير كانط أقل تطوراً. ومن ثم، إنّ تطور ما بعد الأطروحة ناجمٌ عن تطور هذه الأفكار الأكثر عمومية، التي لامستها تلك المقالة، والتي نُظّمت فيما بعد في الأنطولوجيا أو التحليل الترانسندتالي. إن المبادئ العامة للأنطولوجيا هي التي تستثمر التجربة بخاصيتها الكلية - ما نسمّيه معناها - ومن خلال الأنطولوجيا، إن المبادئ التي ما زالت أكثر عمومية المشمولة منطقياً في الأخيرة تكتسب موقفها حول واقعية التجربة التي تسمح لها وحدها من وجهة نظر نقدية بادّعاء الشرعية. لا يمكننا أن نؤكّد بسهولة نجاح كانط أو رغبته في النجاح، بتثبيت الاندماج هنا، كما نجح في تثبيته في حال التجربة

والأنطولوجيا. لكن على فرض هذا، تكون النتيجة، أن كلام كانط غامضٌ ومتأرجحٌ، وأن نظام كانط ليس خالياً من أي مكانٍ للميتافيزيقا.

وقفة على نفي ما بعد الطبيعة المتعالية في فلسفة كانط، على أساس إثبات المثاليّة الاستعلائيّة[1]

علي أصغر مروّت[2]، ومحمد على إيجئي[3]

يا ترى ما هو الموضوع المحوري الذي نقصد البحث في تفاصيله حينما نتحدّث عن المثاليّة المتعالية لإيمانويل كانط؟

نصوغ السؤال بشكلٍ آخر: إيمانويل كانط يعتقد باستعلائية صور الإدراك الحسّي «الزمان والمكان» والمقولات الذهنية الاثنتي عشرة، فما المقصود من ذلك؟

المقصود مما ذكر أنّ صور الإدراك الحسّي والمقولات برأي كانط، لا تكتسب من التجربة رغم أنّ المعرفة والتجربة لا تتحقّقان دونها؛ فإدراكنا للظواهر - الفينومينات - على سبيل المثال كلّه زماني ومكاني، إلاّ أنّنا غير قادرين على معرفة الزمان والمكان بالنسبة إلى الذوات - النومينات - فيا ترى ما هو السبب في عجزنا عن معرفة حقائق النومينات؟ كانط استدلّ على ذلك كما يلي: نحن غير قادرين على تسخير الحسّ والذهن في آنٍ واحدٍ بشأن النومين «الشيء في نفسه»، كما لا يمكننا الحديث عمّا يكتنفه في منأى عن التجربة وفي إطارٍ نظري بحتٍ، إلى جانب عدم قدرتنا على بيانه في نطاق الإدراكات الحسّية المحضة. بطبيعة الحال لا ثمرة في الحالتين، لأنّ الشهود الحسّي يعتبر أعمى عندما يتجرّد عن النشاط الذهني، ومن ثمّ يفقد كلّيته

---

١ . المصدر: مروّت، علي أصغر و إيجئي، محمد على، «تأملي بر نفي ما بعد الطبيعة متعالي در فلسفة كانت بر پايه اثبات ايدئاليسم استعلايي»، نشرة (پژوهش هاي فلسفي)، جامعة تبريز، السنة السابعة، خريف وشتاء عام ١٣٩٢ هـ ش، ص ١٩ ـ ١٧٣، إيران.

تعريب: حسن علي مطر

٢ . حول المؤلف: أستاذ مساعد في الفلسفة في جامعة (بيام نور)، له مقالات متعددة في الفلسفة باللغة الفارسية (همدان ـ إيران).

٣ . أستاذ الفلسفة في جامعة إصفهان (ايران).

وضرورته؛ أضف إلى ذلك فالذهن ليست لديه القابلية على إثبات شيءٍ دون المشاهدة الحسّية، أي أنّه لوحده لا يمنحنا أي مضمونٍ تركيبي.

استناداً إلى ما ذكر، نقول: افتراض تحقّق هذه المفاهيم القبلية ينمّ عن كونها متعاليةً، ولا يمكن الحديث عنها إلّا في إطار الظواهر.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو دراسة وتحليل خفايا المفاهيم التركيبية القبلية، حيث يسعى الباحث هنا إلى إثبات أنّ إيمانويل كانط قد تأثّر بالتطوّر المذهل الذي حدث في فيزياء نيوتن، ومن هذا المنطلق اعتبر مفاهيم العلوم تركيبيةً قبليةً دون أي تحليلٍ علمي وتجربةٍ، فبادر في هذا السياق إلى تشذيب الميتافيزيقا دون أن يبالي؛ لذا حتّى وإن اعتبرنا مشروعه الفكري مصادرةً على المطلوب، على أقلّ تقديرٍ يمكننا وصف استنتاجاته في مجال استعلائيّة صور الإدراك الحسّي والمقولات الذهنية القبلية، بأنّها غير تامّةٍ.

كما أكّد الباحث على أنّ كانط عجز في نهاية المطاف عن ذكر إجابةٍ شافيةٍ ومناسبةٍ عن السؤال التالي: كيف يمكننا حمل المقولات المؤسّسة للكلّية والضرورة على الإدراكات الحسّية التي تضمن قبلية المفاهيم التركيبية؟ كانط يعتقد بأنّ الصور هي التي تفي بهذا الدور، ولكن هنا أيضاً يبقى الغموض على حاله فيما يخصّ بيان كيفية ارتباط هذه الصور مع المقولات؛ أي أنّنا برأي هذا المفكّر الغربي قادرون على استخراج الصور من خلال تحليل الإدراكات الحسّية، ومن ثمّ نقدر على استخراج المقولات من باطن الصور عن طريق تحليلها.

هذه الآلية الاستدلالية المعقّدة التي اتّبعها كانط لبيان واقع العلاقة بين القبلي والبعدي اعتماداً على سلسلةٍ من التحليلات، كيف يمكن اللجوء إليها في معرفة حقيقة الأحكام التركيبية؟ مما يعني أنّنا في نهاية المطاف لا نمتلك أي سبيلٍ لمعرفة الأحكام التركيبية القبلية.

التحرير

******

نبذة:

إنّ المفاهيم القبلية التي تطلق في فيزياء نيوتن لوصف الأشياء القابلة للتجربة، وفيما بعد الطبيعة المتعالية لوصف الأشياء غير القابلة للتجربة أيضاً، إنما تقبل الإطلاق ـ من وجهة نظر كانط ـ على الأشياء القابلة للتجربة، وإن إطلاقها على تلك الضفّة من التجربة أمرٌ ممكن (الأشياء الممكنة في نفسها) غير مقبول. وقد وصف كانط رؤيته هذه بـ (المثالية الاستعلائية)، الأمر الذي جعل منه قائد ثورةٍ في الفلسفة على غرار الثورة التي قادها كوبرنيق

في علم الهيئة. يسعى كانط إلى الاستدلال على الثورة المعرفية في الفلسفة في إطار الفلسفة الانتقادية. نحاول في هذا المقال أن نثبت الأمور الآتية:

أولاً: من مقدمات استدلال كانط ـ على فرض صحّته ـ لا يمكن استنتاج المثالية الاستعلائيّة.

ثانياً: إن الثورة الكوبرنيقيّة لـ كانط، لا تعتبر رؤيةً في إطار الفلسفة الانتقادية، بل هي تعدّ نوعاً من ما وراء الطبيعة المتعالية.

المقدمة

يعتبر التمايز بين (الشيء كما هو) (الشيء في حدّ ذاته، أو الشيء في نفسه، أو النومن[1])، وبين (الشيء كما يبدو) (الشيء بالنسبة لنا، أو الشيء الظاهر، أو الفينومين[2])، تمايزٌ جذريٌّ وحيويٌّ في فلسفة كانط. ومن بين الامتيازات التي لا يمكن فهم فلسفة كانط إلاّ من خلالها، تقسيم المفاهيم والتصوّرات السابقة إلى ثلاثة أقسام:

١ـ الصور المحسوسة السابقة (الزمان والمكان).

٢ـ المفاهيم السابقة للفهم (المقولات الإثنى عشر: الوحدة والكثرة والكل والجوهر والعرض والعلة والمعلول و...).

٣ـ الصور المعقولة (الله والنفس والكون).

إنّ الصور المعقولة من وجهة نظر كانط ترتبط بدائرة الأشياء في نفسها، وأما فيما يتعلق بالقسم الأول والثاني من المفاهيم السابقة، يرى كانط أنه قد تمّ حتى الآن استعمال هذه المفاهيم في حقل الظواهر والأشياء في نفسها، بمعنى أن الشيء (الظاهر أو في نفس الأمر) يفهم بوصفه أمراً خاضعاً للزمان والمكان، وتطلق عليه مقولات من قبيل: العلية، والجوهر، وما إلى ذلك[3]. وقد تمّ تحقيق هذا الأمر ـ من وجهة نظر كانط ـ في حقل الظاهريات في

---

1. Noumen.

2. Phenomen.

3. Barbara Froeschle, 1994, ***A Study of the evolution of the Phenomenological Nature of Cultural Consciousness Kant, Hegel, and Heidegger***, University of North Carolina.

فيزياء نيوتن بنجاحٍ تامٍ، وأما في حقل الأشياء في نفسها، فإن السؤال الرئيس لـ كانط يقول: هل يمكن اعتبار ما بعد الطبيعة المتعالية، الذي ينتقل بواسطة (تعاليه) ـ ومن هنا تأتي تسميته بالمتعالية ـ من الظاهريات إلى الأشياء في نفسها، بوصفه علماً (حقيقياً). يريد كانط من الذين يتعاطون فيما بعد الطبيعة أن يتركوا نشاطهم بشكلٍ مؤقت، ويجيبوا أولاً عن سؤاله[١]. إن طرح السؤال عن إمكان ما بعد الطبيعة المتعالية مقدّمٌ على ما بعد الطبيعة المتعالية نفسه، ويُعدّ مقوّماً للفلسفة الانتقادية.

إن الجواب الذي يقدّمه كانط عن هذا السؤال سلبي؛ إذ يقول: إن ما بعد الطبيعة المتعالية ـ بوصفه علماً (حقيقياً) ـ أمرٌ مستحيل[٢]. إن من بين أدلة كانط هو الاستدلال على أساس ظاهرية المفاهيم القبلية من القسم الأول والثاني. وقد عبّر عن هذه الرؤية بالمثالية الاستعلائية[٣]، واعتبره قابلاً للمقارنة بالرؤية الثورية لكوبرنيق في علم الهيئة، ومن هنا فإنه يعتبر المثالية الاستعلائية ثورة في الفلسفة، إذ إنّها تعمل على إعداد وتمهيد المقدمات لتحوّل الفلسفة إلى علمٍ (حقيقي).

إذا كان هذان القسمان من المفاهيم القبلية قابلة للإطلاق على مجرد عالم الظاهريات فقط، ولا يكون لهما في عالم الأشياء في نفسها أي مصداقٍ أبداً، وبعبارةٍ أخرى: إنّ هذه المفاهيم إذا كانت من الناحية التجريبية عينيّةً وحقيقيّةً، ولكنها من الناحية الاستعلائية ذهنية، فإنّ ما بعد الطبيعة المتعالية الذي يحاول أن يصف بها الشيء في نفسه، بدلاً من أن يكون علماً سيكون في مثل هذه الحالة مجموعة من الخزعبلات والأوهام[٤].

في مورد المثالية الاستعلائية لـ كانط أو الثورة الكوبرنيقية، هناك في الحدّ الأدنى سؤالان يتسحقان الطرح، وهما:

---

١. كانت، إيمانوئيل، ***تمهيدات***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام علي حداد عادل، ص ٨٣، مركز نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٨٨ هـ ش.

2.Stang, Nicholas Frederick, 2006, ***Kant's Modal Metaphysics***, Princeton University. P. 155 – 159.

٣. كانت، إيمانوئيل، ***تمهيدات***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام علي حداد عادل، ص ١٣١.

4. Boehm, Omri, 2009, ***Kant's Critique of Spinoza***, Yale University. P. 119.

أولاً: هل الدليل الذي يقدّمه كانط ـ على فرض صحّة مقدماته ـ يثبت النتيجة المدعاة له (أي المثالية الاستعلائية)، أم لا؟

وثانياً: هل دليل كانط لصالح المثالية الاستعلائية، استدلالٌ في إطار الفلسفة الانتقادية (أو على حدّ تعبير المتأخرين على كانط: استدلال معرفي)، أم أنه استدلال في إطار ما بعد الطبيعة المتعالية أو على حدّ تعبير المتأخرين على كانط: استدلالٌ وجوديٌّ؟ والسؤال الأخير يحظى بأهمية خاصّة، لا سيما إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ كانط يتهرّب بشدّةٍ عما بعد الطبيعة المتعالية!

ظاهريّة المكان

يمكن إثبات ظاهرية (الذهنية الاستعلائية) فيما يتعلق بالمفاهيم المتقدّمة، بطريقتين، على النحو الآتي:

أولاً: أن نثبت الذهنية الاستعلائة لكلِّ مفهومٍ بشكلٍ مستقلّ، بمعنى أن نثبت مرّة أن الزمان من الناحية الاستعلائية ذهني، ثم نثبت ذهنية المكان مرّة أخرى بدليلٍ آخر، وفي الموارد الأخرى نثبت ذهنية كلّ مقولةٍ بشكلٍ مستقلٍّ ومنفصلٍ عن آحاد المقولات الأخرى.

وثانياً: أن نثبت ذهنية جميع هذه المفاهيم بدليلٍ واحد، فمثلاً بدلاً من إثبات أن (المكان من الناحية الاستعلائية ذهني)، نثبت أن جميع المفاهيم المذكورة تشترك في خصوصية، وكلّ ما يشتمل على تلك الخصوصية يُعتبر من الناحية الاستعلائية ذهني.

وفيما يتعلق بالطريقة الأولى لإثبات الذهنية الاستعلائية للمفاهيم المتقدمة، يرى ترندلنبورغ خللاً في مورد ما إذا كان الزمان والمكان في فلسفة كانط موجودان في الذهن أو في العين فقط. فهو يقول: بالإضافة إلى شقي ذهنية وواقعيّة هذه الأمور هناك شقٌّ ثالثٌ أيضاً: إن هذه الأمور يمكن أن يكون لها مصداقٌ في الذهن، ومصداقٌ في العين أيضاً. ويرى ترندلنبورغ أن كانط لم يأخذ هذا الشق الثالث بنظر الاعتبار[١]. يدّعي آبل ـ من خلال

١. آبل، ماكس، *شرحي بر (تمهيدات) كانت*، ج ١، ص ٨٢، ترجمه إلى الفارسية: محمد رضا الحسيني البهشتي، مركز نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٧٥ هـ ش.

انتقاده لرؤية ترندلنبورغ ـ أن كانط لا يتجاهل هذا الشق الثالث فحسب، بل ويستدل على الضدّ منه أيضاً[١]. ثم يسعى (آبل) إلى ذكر أدلة كانط في نفي الشق الثالث، إلّا أن الأدلة التي يذكرها ـ باستثناء استدلالٍ واحدٍ ضعيف جداً، يذعن حتى (آبل) لأنّه استدلالٌ ناقصٌ[٢] ـ إنما تثبت الذهنية الاستعلائية للمكان، ولا يتعرّض إلى إثبات هذا الادعاء في مورد الزمان أو في مورد المقولات الإثني عشر الأخرى. ونحن عند البحث في تراث كانط لم نعثر بدورنا على أدلةٍ أخرى تتعرّض إلى إثبات ذهنية الزمان أو غيره من المقولات بشكلٍ مستقل.

وبطبيعة الحال فإنّ كانط في إثباته للذهنية الاستعلائية للمكان، قد ذكر أكثر من دليل. فهو على سبيل المثال يذكر في واحدٍ من أدلته صورة الأشياء المنعكسة على المرآة، حيث تبدو الجهات اليمنى من تلك الأشياء واقعةً إلى الجهات اليسرى في المرآة، والجهات اليسرى تبدو منعكسةً في الجهات اليمنى من المرآة، ويستدل بأن هذه الواقعية ليس لها من توجيهٍ سوى أن نعتبر المكان خصوصيةٌ استعلائيةٌ لأمورٍ ذهنية، لا واقعية. ونحن هنا لا نعتزم مناقشة أدلة كانط، وإنما الذي نريد قوله هو أنّ أدلة كانط إذا كانت صحيحة، فإنها إلى هنا وبالاعتماد على الأسلوب الأول لإثبات ذهنية الأمور المتقدمة الآنف ذكرها، لم تثبت المثالية الاستعلائية لـ كانط بتمامها.

وبطبيعة الحال فإن إثبات ذهنية المكان ـ في حدوده ـ يعتبر مضرّاً بالنسبة إلى ما بعد الطبيعة المتعالية. وإن كان هذا الاستدلال لا يضر بعلم النفس النظري والإلهيات. فمن ذا لا يعتبر الله أو النفس غير التجريبيين أموراً مكانية أو شاغلةً لحيّزٍ من المكان؟! وأما في العقيدة النظرية فإن بعض الأدلة (وليس جميعها) ـ من قبيل الاستدلال على تناهي أو عدم تناهي أبعاد العالم ـ من الناحية المكانية يفقد دعائمه. وعلى هذا الأساس فإن استدلال كانط على ذهنية المكان من الناحية الاستعلائية، إنما يستهدف جانباً صغيراً مما بعد الطبيعة المتعالية، ويخرجه من دائرة العلم (الصادق).

---

١. المصدر أعلاه.

٢. المصدر أعلاه، ص ٨٣.

إمكان الرياضيات والفيزياء

إن دليل كانط في إثبات ذهنية المكان من الناحية الاستعلائية، يمثل دليلاً هامشياً في المثاليّة الاستعلائية أو ثورته الكوبرنيقية، ولا يعدّ دليلاً رئيساً بالنسبة له. ونحن هنا على استعدادٍ لنعرف ما هو السبب الذي دعا كانط إلى القيام بثورةٍ كوبرنيقية في الفلسفة. ولكي نخوض في بيان استدلال كانط الرئيس، علينا أولاً أن نفهم رؤيته في حقل الرياضيات والفيزياء في عصره.

لقد بدأ كانط بحثه في *نقد العقل المحض* بطرح بعض الأسئلة، نذكر منها خصوص السؤالين الأول والثاني، وهما:

١ـ ما هي إمكانية الرياضيات الخالصة؟

٢ـ ما هي إمكانية الفيزياء الخالصة؟

كما يبيّن كانط سؤاله الرئيس في *نقد العقل المحض*، على الشكل الآتي:

ـ ما هي إمكانية الأحكام التركيبية القبلية؟

إن مورد السؤال الرئيس في جميع هذه الأسئلة الثلاثة يبدو واضحاً؛ إذ يتحدّث السؤال في جميعها عن أصل الإمكان (وهل أن هذا الشيء ممكنٌ أصلاً)، وإن السؤال عن أصل الإمكان في حدّ ذاته متقدّم عن كيفيّة الإمكان (وأنه كيف يكون الشيء ممكناً)[1]. وعليه فإنّ الأسئلة المذكورة أعلاه تثبت أن الفيزياء والرياضيات والأحكام التركيبية القبلية تعتبر ـ من وجهة نظر كانط ـ أموراً ممكنة. وبطبيعة الحال فإن الأحكام التركيبية مورد البحث ليست شيئاً زائداً على العلمين المذكورين، بل الأحكام المذكورة هي التي تؤلف الرياضيات والفيزياء. إذ يرى كانط أن أحكام الرياضيات، وجانباً من الأحكام في علم الفيزياء (الفيزياء البحتة)، تركيبية وقبلية، وهذا ما يجمع عليه مفسرو كانط وشارحوه بأجمعهم.

والسؤال الهام الذي يطرح نفسه هنا يقول: هل تؤخذ إمكانية الرياضيات والفيزياء في فلسفة كانط مفروضة مسبقاً؟ وهل البحث الفلسفي لدى كانط يقتصر على مجرّد كيفية هذا

---

١. كانت، إيمانوئيل، *تمهيدات*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام علي حداد عادل، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

الإمكان؟ أم أن ذات الإمكان الرياضي والفيزيائي بوصفهما علمين (حقيقيين) يجب إخضاعهما للبحث في *نقد العقل المحض* أيضاً؟ وفي معرض الإجابة عن هذا السؤال يجب الالتفات إلى التفسيرين الآتيين من قبل كانط، وهما:

التفسير الأول: قبل أن يبدأ كانط دراساته وأبحاثه بوصفه فيلسوفاً ناقداً، كان يؤمن بعلمية الرياضيات والفيزياء، والمسألة الرئيسة التي شغلت تفكيره تتعلق بمجرّد كيفية إمكان هذه العلوم.

التفسير الثاني: إن كانط يرى إمكانية التشكيك حتى في إمكان الرياضيات والفيزياء ـ قبل التحقيق الانتقادي ـ بوصفهما علماً، ولكنه بعد الفراغ من البحث، عندما يشرع في تأليف كتابه ـ حيث يعلم مسبقاً ما هي النتيجة التي وصل إليها ـ فإنه يبدأ بطرح نتيجة بحثه على شكل أسئلة. فهو حيث توصّل إلى علمية رياضيات وفيزياء نيوتن، تقدّم بسؤاله خطوة إلى الأمام، وانتقل من خلال السؤال عن كيفية الإمكان من طريق الأولويّة إلى السؤال عن أصل إمكان ذلك أيضاً. أن يعمد الباحث في البداية إلى ذكر نتيجة تحقيقه، ثم يعمل بعد ذلك على إثبات هذه النتيجة خطوةً خطوة، ليس بالأسلوب الذي يجهله كانط. وقد أطلق على هذا الأسلوب تسمية (المنهج التحليلي)[1].

ويذهب آبل إلى القبول بالتفسير الثاني لـ كانط. فمن وجهة نظره رغم أن كانط يعتقد أن علم الرياضيات و العلوم الطبيعية تسلك طريقاً معبّداً وموثوقاً للعلم، يتعيّن على الفيلسوف أن يعمل على زعزعة هذه الثقة (بالنفس) ـ التي تقوم في العلوم الطبيعية على أسسٍ واهية من قبيل: (الاتفاق العام في مورد التجربة) ـ وأن يعمل على نقدها وتقييمها. يمكن لنا أن نفترض أن هناك في الحدِّ الأدنى موارد معدودة من المعرفة التركيبية القبلية على نحو القطع واليقين. وإن كان هذا الافتراض العام قابل للتشكيك في العالم الواقعي إلى حدٍّ كبير ... إلّا أن هذا التشكيك يبقى في محله، لا سيما في مواجهة أي فلسفة جزمية ... ويمكن أن يتم بأسلوبٍ تحليليٍّ أو تأليفي. بيد أن نتيجة كلا هذين الأسلوبين واحدة[2]. وعلى هذا

١. المصدر أعلاه، ص ١٠٩.

٢. آبل، ماكس، *شرحي بر (تمهيدات) كانت*، ج ١، ص ٦٦ ـ ٦٧، ترجمه إلى الفارسية: محمد رضا الحسيني البهشتي.

الأساس فإن رؤية كانط في حقل إمكان الرياضيات والفيزياء، هي رؤيةٌ انتقاديّةٌ في الفلسفة. وهنا علينا أن نرى: هل يذهب كانط إلى مثل هذه الرؤية حقاً.

يرى عامة الناس في تأييد التجربة لنظريّةٍ ما، دليلاً كافياً على صحّتها واعتبارها. كما أنهم يرون في مجرّد (بداهة) وعدم إمكانية التشكيك في نظريّةٍ ما في الوهلة الأولى من مواجهتها ـ وحتى دون أن يقوموا ببحثٍ حول مسألة البداهة ـ دليلاً على صوابية تلك النظرية. الأمر الآخر أن العلماء إذا اختلفوا فيما بينهم في علمٍ من العلوم، وأصرّ كلّ واحدٍ منهم على رأيه ولم يتنازل للطرف الآخر، فإن عامة الناس سيفقدون الثقة بذلك العلم، لا سيما إذا وجدوا أنّ ذلك العلم ـ رغم شدّة الاختلافات ـ لم يتقدم خطوةً واحدةً إلى الأمام. وبعكس ذلك إذا وجد الناس العاديون أن هذا العلم يقوم على ضوابط، وأن العلماء سرعان ما يحلون اختلاف آرائهم ويتجاوزونها ويصلون إلى اتفاقٍ في النظر، وبذلك يعملون على التقدّم بذلك العلم نحو الأمام، فإنهم سيتفاءلون بذلك العلم. بيدَ أنّ هذه الملاكات ـ بناءً على ما يقوله آبل ـ ليست بالملاكات المعتبرة والحاسمة في تحديد العلم الحقيقي وتمييزه من العلم الكاذب، وإن على الفيلسوف الناقد أن يبحث عن ملاكاتٍ أقوى وأن يسعى إلى نقد القوى الإدراكية التي حصلنا من خلالها على تلك العلوم، وأن يحقق في اعتبار تلك العلوم وعدم اعتبارها.

وعلى أي حالٍ فإننا نقول إن كانط رغم اعتباره لنفسه فيلسوفاً ناقداً، إلاّ أنه عند تعاطيه مع الرياضيات والفيزياء في عصره، لم يتعامل معهما بشكلٍ فلسفيٍّ وناقدٍ، بل كان في ذلك ـ مثل عامة الناس ـ متأثراً بعظمة علم نيوتن والرياضيات، معتبراً أحكام الرياضيات كلمة الفصل في هذا المجال. وشاهدنا على ذلك العبارات الواضحة التي تطالعنا في كتابيه الهامّين: (***نقد العقل المحض***)، و (***التمهيدات***).

إن تصريح كانط بعدم وجود أي حاجةٍ إلى عملية نقدٍ لفيزياء نيوتن والرياضيات، وقوله بأن ما بعد الطبيعة المتعالية وحده هو الذي يحتاج إلى هذا البحث[1]، وأنه إذا كان هناك

---

١. كانت، إيمانوئيل، ***تمهيدات***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام علي حداد عادل، ص ١٧٣. وانظر أيضاً:

- Kant, I. 1965, "***Critique of Pure Reason***", Trans by Norman Kamp Smith, pressdin Macmillan. Mascali. A, p. 711 and B, p. 739.

بحثٌ في الفلسفة النقدية حول الرياضيات والفيزياء، فإنه لوحده لا ينطوي على فائدة، والفائدة في ذلك إنما تكون في الاستفادة من هذا البحث في البحث الرئيس المتمثل بالبحث النقدي في إمكان ما بعد الطبيعة فقط[١]. وكذلك يقول كانط:

إن الرياضيات والفيزياء ـ حيث هما موجودان ـ يمكن السؤال عن كيفيتهما ... وأما فيما يتعلق بما بعد الطبيعة، فإنه بسبب التقدم غير المطلوب الذي حققه حتى اليوم ... يحق لكلِّ شخصٍ أن يشكك في إمكانه[٢].

ثم إن المعيار لدى كانط في العلم الحقيقي من العلم الزائف يكمن في وجود ضابطةٍ يمكن من خلالها وضع حدّ لجميع الخلافات، والمضي بالعلم نحو الأمام، أم أنه لا وجود لمثل هذه الضابطة، وأن العلم بدلاً من التقدم، يتقهقر (إلى الآراء القديمة) أحياناً[٣]. وهكذا الأمر في مورد محورية ***نقد العقل المحض*** (كيفية إمكان الأحكام التركيبية القبلية؟)، وإن كانط بسبب القول بأن هذا النوع من الأحكام في الرياضيات والفيزياء موجودة، وأنه لذلك لا شك في أن أحكام الرياضيات تعرف بالضرورة من طريق العقل المتيقن، وأن أحكام الفيزياء التي يتم إحرازها بسبب المقبولية العامة القائمة على التجربة[٤]، لذلك كله يثبت أن الرياضيات وفيزياء نيوتن تعتبر من وجهة نظر كانط من الأمور المشتملة على أحكامٍ تركيبيّةٍ قبلية، والتي لا تحتاج إلى انتقاد فلسفي، وتكون مقبولةً عنده بنحوٍ ما قبل انتقادي.

وبطبيعة الحال قد نجد أحياناً بعض العبارات لـ كانط والتي تعبّر عن أن اعتقاده بأن الأحكام التركيبيّة القبلية ليس بسبب النجاح المذهل المتحقق في علم الرياضيات والفيزياء، بل يتم تبريره بشكل آخر، كما في قوله: إننا في امتلاك الأحكام التركيبية القبلية

---

١. كانت، إيمانوئيل، ***تمهيدات***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام علي حداد عادل، ص ١٧٣ ـ ١٧٩.

2. Kant, I. 1965, "***Critique of Pure Reason***", Trans by Norman Kamp Smith, pressdin Macmillan. Mascali. B, p. 21.

3. Ibid, ***B. p.*** vii.

٤. كانت، إيمانوئيل، ***تمهيدات***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام علي حداد عادل، ص ١٠٩.

محقون؛ إذ لولاها تستحيل التجربة[١]. وفي هذا المورد يجب القول: إذا كان المراد من التجربة ليس أمراً تصورياً، بل أمراً تصديقياً، إذ الكلام عن (الأحكام) التركيبية القبلية، بمعنى أن المراد من التجربة هو ذلك الشيء الذي يعبّر عنه كانط بـ (أحكام التجربة العينية)[٢]. ففي مثل هذه الحالة يجب القول: إن هذه الأحكام هي حصيلة إطلاق المقولات (بواسطة الأحكام التركيبية القبلية المرتبطة بكلِّ مقولة) على المعطيات الحسية. وفي مثل هذه الحالة يجب القول: إنّ اعتبار الأحكام التركيبية القبلية رهنٌ باعتبار التجربة، وإنّ اعتبار التجربة رهنٌ باعتبار الأحكام التركيبية القبلية، وهذا يثبت الدور الباطل في أفكار كانط كما هو واضح. ومن هنا يذهب بعض الفلاسفة إلى التأكيد على وجود الكثير من أنواع الدور والمصادرة على المطلوب في فلسفة كانط[٣].

بيد أننا لا نرى ضرورة إلى وجود مثل هذه الأدوار في فلسفة كانط. إذ إنه ـ كما سبق أن ذكرنا ـ يستند بشكلٍ صريحٍ في معتقده بوجود الأحكام التركيبية القبلية، على العظمة المذهلة للرياضيات والفيزياء في عصره.

لقد تمّ تأييد التعاطي مع فيزياء نيوتن والرياضيات واعتبار عدم احتياجهما إلى الانتقاد الفلسفي من قبل الكثير من الباحثين في فلسفة كانط، بل وتمّ التأكيد على ذلك[٤]. إنّ تأصيل

---

١. كورنر، ستيفان، ***فلسفه كانت***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عزت الله فولادوند، ص ١٨٧، انتشارات خوارزمي، طهران، ١٣٦٧ هـ ش.

٢. المصدر أعلاه، ص ١٧٦.

٣. ياسبرس، كارل، ***كانط***، ترجمه إلى الفارسية: مير عبد الحسين نقيب زاده، ص ١٠٨ ـ ١٠٩، انتشارات طهوري، طهران، ١٣٧٢ هـ ش؛ مجتهدي، كريم، ***نگاهي به فلسفه هاي جديد ومعاصر در جهان غرب***، ص ٢٣٠، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٧٧ هـ ش.

٤. على سبيل المثال، المصادر الآتية: هارتناك، يوستوس، ***نظريه شناخت كانط***، ترجمه إلى الفارسية: علي حقي، ص ٢٤، انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٧٦ هـ ش؛ ياسبرس، كارل، ***كانط***، ترجمه إلى الفارسية: مير عبد الحسين نقيب زاده، ص ٧٥ و ١١٥؛ وال، جان، ***بحثي در ما بعد الطبيعة***، ترجمه إلى الفارسية: يحيى مهدوي وآخرون، ص ٥٥١، انتشارات خوارزمي، طهران، ١٣٧٠ هـ ش؛ مجتهدي، كريم، ***افكار كانط***، ص ٢٢٧، پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي، ١٣٨٨ هـ ش؛ بوبر، كارل، ريموند، ***حدس ها وإبطال ها: رشد شناخت علمي***، ترجمه إلى الفارسية: أحمد آرام، نشر شركت سهامي انتشار، ٢، طهران، ١٣٦٨ هـ ش؛ اسكروتن، روجر، كانط، ترجمه إلى الفارسية: علي بابا، ص ٦٣، نشر طرح نو، طهران، ١٣٨٨ هـ ش؛ كورنر، ستيفان، ***فلسفه كانت***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عزت الله فولادوند، ص ٢٤٥؛ كابلستون، فريدريك، ***تاريخ فاسفه: از ولف تا***

كانط لهذه العلوم من الوضوح بحيث أن جيلسون قد عنون فصلاً من فصول كتابه (*وحدة التجربة الفلسفية*)[١] بعنوان (**أصالة فيزياء كانت**)[٢].

حصيلة الكلام أن اعتقاد كانط بالأحكام التركيبية القبلية في فيزياء نيوتن والرياضيات ـ خلافاً لمعتقد آبل ـ ليس ناتجاً عن فلسفته الانتقادية، وإنما هو متحققٌ بالنسبة له على شكلٍ سابقٍ للانتقاد. إن كانط طبقاً لاعتقاده بالوجود، وقوله على أساسٍ من ذلك بإمكان هذه الأحكام، يسعى إلى بيان كيفيتها، ومن هنا يندفع نحو ضرورة القيام بثورة كوبرنيقية في الفلسفة (**المثالية الاستعلائية**).

كيفيّة الأحكام التركيبية السابقة

إن سؤالنا الرئيس في هذا المقال: ما هو دليل كانط على المثالية الاستعلائية المنشودة له؟ هناك من يعتقد بأن القول بذهنية استعلائية المفاهيم القبلية في فلسفة كانط إنما هو قولٌ من غير دليل. وقد أشكل كورنليوس (١٨٦٣ ـ ١٩٤٧ م) على كانط بالقول:

كيف يمكن القول ـ على نحو سابق ـ بعدم وجود الوحدة والعلية والفعل وردة الفعل في الأشياء، وإن هذه الأمور بأجمعها مجرّد مقولات ذهنية؟[٣]

وقد أقرّ آبل ـ ضمن إشارته إلى رؤية **ترندلنبورغ** ودفاع **فايهينغر** عنه في هذه المسألة القائلة بوجود خللٍ في مسار الاستدلال على تقدم المفاهيم على ذهنيتها، واعترف بأن

كانت، ج ٦، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠، ترجمه إلى الفارسية: إسماعيل سعادت ومنوشهر بزرگمهر، انتشارات علمي وفرهنگي سروش، طهران، ١٣٧٢ هـ ش؛ هيرش، جون، *شگفتي فلسفي (سيري در تاريخ فلسفه)*، ترجمه إلى الفارسية: عباس باقري، ص ١٩٧ ـ ١٩٨ و ٢٠١، نشر ني، ١٣٨٦ هـ ش.

١. تمّت ترجمة هذا الكتاب إلى اللغة الفارسية تحت عنوان: (*نقد تفكر فلسفي غرب*).

٢. جيلسون، آتين، *نقد تفكر فلسفي غرب*، ترجمه إلى الفارسية: أحمد أحمدي، ص ٢٠٧ ـ ٢٢٩، نشر حكمت، طهران، ١٣٥٧ هـ ش.

٣. مجتهدي، كريم، *افكار كانط*، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

(الأغلبية الساحقة من المحققين تنحاز إلى رؤية فايهينغر و ترندلنبورغ في هذه المسألة)[١].
كما تحدّث **كورنر** عن هذا الرأي بوصفه الرأي الغالب[٢].

وأما من وجهة نظرنا فإن كانط قد حاول أن يأتي بدليلٍ لإثبات المثاليّة الاستعلائية. وفي هذا الموضع من المقال نسعى إلى تقديم تقريرٍ عن حصيلة جهود كانط على نحو الإجمال، وفي الموضع القادم من المقال ـ ضمن تحليلنا لاستدلال كانط ـ سوف نقدّم المزيد من الشرح والبيان في هذا الشأن.

تتمثل نقطة عزم كانط بشأن إثبات المثاليّة الاستعلائيّة، في إيمانه المطلق برياضيات وفيزياء نيوتن. فإنه من خلال تحليل هذه العلوم أدرك أنها تشتمل على مبادئ تركيبية قبلية، وأنه من دون الإيمان والاعتقاد بها، لا يكون الاعتقاد والإيمان بالرياضيات والفيزياء ـ بوصفهما علمان (حقيقيان) ـ أمراً ممكناً. وعلى هذا الأساس فإن كانط يؤمن بوجود أحكامٍ تركيبيّةٍ وقبلية، ويؤمن بإمكانها، إذ إن ما هو موجود، يكون ممكناً من طريق أولى.

وفي الخطوة اللاحقة يطرح كانط السؤال القائل: هل يمكن لهذه الأحكام أن تكون أحكاماً في باب الأشياء في نفسها؟ وفي معرض الإجابة عن هذا السؤال أخضع كانط فرضية واقعية موضوع هذه الأحكام للدراسة والتحقيق، وقد أدّت به هذه الدراسة إلى القول بأن هذه الأحكام إذا كانت واقعيةً بحسب الفرض، لن يكون لنا من طريق لإثبات صوابيتها أبداً، ومن هنا فإنه يستنتج أننا لو كنا نعلم حقاً بأن هذه الأحكام صادقة، وأنه على فرض واقعيتها لن يكون هذا العلم بصدقها ممكناً، وعليه لا يمكن لهذه الأحكام أن تكون واقعية، بل هي أحكام ظاهرية. فإن نسبة العليّة ـ على سبيل المثال ـ إنما تقبل بين الظواهر، وليس بين الأشياء في نفسها، وإن أصل العليّة الذي هو أصلٌ تركيبيٌّ وقبلي، إنما يكون صادقاً في دائرة الظواهر فقط.

ولكن لماذا لا يمكن التصديق بهذه الأحكام على فرض واقعيتها؟ وقد استدل كانط لإثبات هذا المدّعى باختصارٍ قائلاً: لنفترض أن هذه الأحكام العينية (الواقعية)، عندها

---

١. آبل، ماكس، *شرحي بر (تمهيدات) كانت*، ج ١، ص ٨٣، ترجمه إلى الفارسية: محمد رضا الحسيني البهشتي.
٢. كورنر، ستيفان، *فلسفه كانت*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عزت الله فولادوند، ص ١٦٤.

يمكن لنا أن نتساءل: كيف كتب التحقق لهذه الحقائق الضرورية والعامة. ليس هناك سوى طريقين لذلك، وهما: الطريق المفهومي، والطريق الشهودي. وكلّ واحدٍ من هذين الطريقين لا يخرج من إحدى حالتين: سابقة أو لاحقة. ومن المفاهيم اللاحقة أو الشهود اللاحق (التي تستند إليها المفاهيم اللاحقة) لا نحصل على أي حكمٍ تركيبيٍّ غير تجربي، ولا عمومية أو ضرورة لشيءٍ من الأحكام التجربية[1]. وهنا يُعتبر كانط مديناً لـ هيوم بعمق، ولذلك فإنه يقول:

لقد أيقظني هيوم من سبات القول بالحتمية[2].

وعلى هذا الأساس لا يمكن التوصّل إلى هذه الأحكام من الطريق اللاحق. وأما من الطريق السابق، فإن هذا الأمر يجب أن يتم إما من طريق الشهود السابق أو من طريق المفاهيم القبلية؛ بيد أن كلا هذين الطريقين مغلق؛ إذ لا يمكن من طريق المفاهيم القبلية وتحليلها العقلاني الوصول إلى حقائق جديدة. إن تحليل أي مفهومٍ لا يأخذ بنا إلى ما وراء ذلك المفهوم، ولا يوصلنا إلى مفهومٍ زائدٍ على ذلك المفهوم الذي تمّ تحليله، كي نصل من خلال تركيبه مع المفهوم الذي حللناه إلى حكمٍ تركيبي. يبقى طريق الشهود السابق الذي يقول عنه كانط: ليس لدينا مثل هذه القوّة الشهودية[3].

وبطبيعة الحال لو كنا ـ مثل الله ـ خالقين للأشياء، ربما أمكن لنا الخوض في شهودها السابق. وإن قياسنا إلى الله هنا من قبل كانط ليس من دون مناسبة، لأنّه سيعتبر ـ في فلسفته

---

1. Kant, I. 1965, "***Critique of Pure Reason***", Trans by Norman Kamp Smith, pressdin Macmillan. Mascali. A, p. 47.

٢. كانت، إيمانوئيل، ***تمهيدات***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام علي حداد عادل، ص ٨٩.

3. Kant, I. 1965, "***Critique of Pure Reason***", Trans by Norman Kamp Smith, pressdin Macmillan. Mascali. A, p. 47 & 49.

وانظر أيضاً: كانت، إيمانوئيل، ***تمهيدات***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام علي حداد عادل، ص ١٥٩؛ غورفيتش، ***ديالكتيك يا سير جدالي وجامعه شناسي***، ترجمه إلى الفارسية: حسن حبيبي، ص ٦١، نشر شركت سهامي انتشار، طهران، ١٣٥١ هـ ش؛ وال، جان، ***بحثي در ما بعد الطبيعة***، ترجمه إلى الفارسية: يحيى مهدوي وآخرون، ص ٥٥٥.

لاحقاً ـ أن السرّ في قدرتنا على معرفة الظواهر يكمن في أن عالم الظواهر هو من صنع عقولنا[١]!

الفرض الآخر الذي يطرحه كانط، ثمّ يردّه مباشرة ولا يراه قابلاً للاعتماد هو أن تصلنا هذه الأحكام من طريق المدد الغيبي. وقد نسب كانط نموذجاً من هذه الرؤية إلى كروزيوس، ويأتي رفضه له من أنه لا يوجد لدينا طريق يثبت لنا ما إذا كان هذا المدد إلهيٌّ ربانيٌّ أم أنه إلقاءٌ شيطاني[٢].

حصيلة الكلام أن كانط ـ بالالتفات إلى شدّة إيمانه المطلق بالفيزياء والرياضيات ـ يعتقد بوجود الأحكام التركيبية القبلية. وفي بيانه لكيفية هذه الأحكام ومن خلال استناده على الاستدلال المتقدم، يلاحظ أن واقعيتها لا يمكنه تفسير كيفية حصولنا عليها، ومن هنا يعمد في بيان كيفيّة الأحكام التركيبية القبلية إلى تغيير الفرض، ويخرج متعلق هذه الأحكام من العينية والواقعية إلى الذهن (المثالية الاستعلائية).

وقد قارن كانط فعله هذا بفعل كوبرنيق في علم الهيئة والفلك. فقد أراد كوبرنيق شرح حركة بعض الأجرام السماوية، وأدرك أنه بتغيير فرضية سكون الأرض وحركة الشمس إلى عكسها (أي: فرضية حركة الأرض وسكون الشمس)، يستطيع بيان حركات الأجرام السماوية المذكورة بشكلٍ أفضل. وقد قام كانط بمثل هذه الثورة الكوبرنيقية في حقل الفلسفة؛ إذ بإمكانه من خلال ذلك شرح المعرفة القبلية بشكلٍ أفضل[٣].

وقد كان ما قام به كانط من ناحية أخرى معاكساً لما قام به كوبرنيق. إذ إن كوبرنيق جرّد المركزية من (أرضنا)، في حين قام كانط بإعطاء المركزية إلى (أذهاننا) وجعل العالم تابعاً

---

١. آبل، ماكس، *شرحي بر (تمهيدات) كانت*، ج ١، ص ٨٥، ترجمه إلى الفارسية: محمد رضا الحسيني البهشتي.

٢. كانت، إيمانوئيل، *تمهيدات*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام علي حداد عادل، ص ١٦٣.

٣. كابلستون، فريدريك، *تاريخ فلسفه: از ولف تا كانت*، ج ٦، ص ٢٤١، ترجمه إلى الفارسية: إسماعيل سعادت ومنوشهر بزرگمهر؛ *كوفمان، وولتر، غوته وكانت وهيجل*، ترجمه إلى الفارسية: أبو تراب سهراب وفريد الدين رادمهر، ص ١٥٦، نشر جشمه، طهران، ١٣٩٠ هـ ش.

لها. ومن هنا كان بعض المحققين يقول بحق: لقد كان كانط يسعى إلى ترميم الضرر الذي ألحقه كوبرنيق بكرامة الإنسان[١].

النتيجة الحقيقيّة لاستدلال كانط

وهنا نصل إلى أهمّ موضعٍ من كلامنا. حيث سعى كانط إلى الاستدلال من أجل إثبات المثالية الاستعلائية المنشودة له. يتألف استدلال كانط من مقدمات، يمكن المناقشة ـ بطبيعة الحال ـ في بعضها أو جميعها. بيد أننا لا نهدف إلى نقد أي واحدٍ من مقدمات استدلاله. وما الذي نريد معرفته هو أنه لو كانت جميع مقدمات استدلال كانط صحيحة، هل يمكن لنا أن نستنتج من المقدمات المذكورة ما يروم كانط إثباته (وهو القول بظاهريّة وعدم واقعيّة الزمان والمكان والمقولات الإثنى عشر)؟

وللإجابة عن هذا السؤال نبدأ من القول: لو أن المفاهيم القبلية المذكورة كانت ـ بحسب الفرض ـ واقعيةً، فما هي الطرق التي يمكن لنا من خلالها أن نعلم بوجودها في الأشياء؟ لا شك في أنّ أحد الطرق هو أن نتمكن من مشاهدة ذات الشيء في نفسه مباشرة ومن دون واسطة. وهنا سيكون العلم بالشيء في نفسه بحسب مصطلح الفلاسفة المسلمين حضورياً، حيث يمكن للفاعل المعرفي أن يعمل على كشف الغطاء عن الشيء في نفسه من خلال حصوله على نوعٍ من الشهود غير الحسي، ويدرك اتصافه بأوصافٍ من قبيل: العلية والجوهرية وما إلى ذلك مباشرة. والطريق الآخر الذي يمكن لنا تصوّره للعلم بالشيء في نفسه هو أن لا يتمّ إدراك الشيء في نفسه مباشرة، بل يكون متعلقاً للعلم بشكلٍ غير مباشرٍ ومن طريق أمرٍ آخر يحكي عنه. وهنا إذا أردنا الاستفادة من مصطلحات الفلاسفة المسلمين، وجب علينا القول: إن (صورة الشيء) تحصل لدى العالم، ومن خلال لحاظها الاستقلالي يحدث له العلم الحصولي بمتعلقها. وإن (صورة الشيء) على قسمين: الصورة البسيطة (التصور)، والصورة المقرونة بالحكم على الشيء (التصديق). ومن البديهي حيث يكون الكلام في (الأحكام) التركيبية القبلية، يجب أن يكون النوع الأخير من العلم

---

١. *كوفمان، وولتر، غوته وكانت وهيجل*، ترجمه إلى الفارسية: أبو تراب سهراب وفريد الدين رادمهر، ص ٢٤٧.

الحصولي (التصديق) هو المنشود. وفي هذا النوع من العلم الحصولي يتم إدراك النسبة الدخولية بين التصوّرات أو المفاهيم، بمعنى أنّه يتم التصديق بدخول الموضوع أو عدم وجود موضوع الحكم في طبقة المحمول.

إنّ الحكم ممكنٌ على صورتين: إما أن يمكن التوصّل ـ من خلال التأمّل والتفكر في مفهوم موضوع الحكم والتحليل العقلاني ـ إلى مفهوم المحمول، ثم حمله بعد ذلك على موضوع الحكم، أم لا. وفي الحالة الثانية (إذا لم يمكن الحصول على المحمول من خلال التأمل والتحليل والتدقيق في موضوع الحكم)، يمكن لنا أن نفترض أموراً من قبيل: أن هذه الأحكام ـ على سبيل المثال ـ هي بالنسبة لنا أشياء لا تخطئ ولا توقع الآخرين في الخطأ، ومن هنا يحق لنا الاعتقاد بتلك الأحكام من خلال الاعتماد على مصدرٍ لا يقبل الخطأ وهو الذي صدرت عنه تلك الأحكام.

إن توجيه المعلومات بفكرة (العقل الفعّال) في الفلسفة المشائية أو بالاستناد إلى الكتب السماوية عند المتدينين، تمثل نماذجاً من الحالة الثالثة للاعتقاد بالأحكام التركيبية القبلية.

لقد عمد كانط إلى ذكر جميع هذه الطرق الثلاثة، وسعى إلى القول بأن لا شيء من هذه الطرق يمكنه أن يوصل إلى معرفةٍ تركيبيةٍ سابقةٍ عن الشيء في نفسه. فأولاً فيما يتعلق بالعلم بلا واسطة، سبق أن ذكرنا أن كانط ينكر امتلاكنا لمثل هذه القوّة الشهودية. وفيما يتعلق بالطريق الثاني، رأينا أيضاً أنّ كانط يرى أن التحليل العقلاني للمفاهيم الذي هو أسلوب ما بعد الطبيعة المتعالية أسلوباً عقيماً، ولا يمكن من خلاله الوصول إلى الأحكام التركيبية. وفيما يتعلق بالطريق الثالث الذي نقله كانط عن كروزيوس، رأينا أيضاً أن كانط لا يعتمد على هذا الطريق أبداً.

وهنا يمكن لنا القول بأن المقدمات التي أقامها كانط في استدلاله لصالح المثاليّة الاستعلائية، على فرض صحّة هذه المقدمات، تحتوي على المقدار الكافي من المواد اللازمة لإقامة استدلالٍ على واقعية الأحكام التركيبية القبلية.

ولكن بين مقدمات كانط تم افتراض طرقٍ أخرى للوصول إلى المعارف التركيبية القبلية، ثم تمّ نقدها. وهذه الطرق هي نفسها طرق التجربة الحسيّة. إن هذا الطريق يُعتبر من وجهة

نظر كانط طريقاً مسدوداً بالكامل، وأنه قد أدرك عقم هذا الطريق من قبل **ديفد هيوم**. إن التجربة لا يمكنها أن تعطينا مفاهيم سابقةٍ من قبيل: العليّة والجوهريّة وما إلى ذلك. لقد افترض كانط التجربة بوصفها طريقاً لمعرفة الشيء في نفسه. بيد أننا نعلم أن التجربة الحسية في تفكير كانط تعبّر حصرياً عن عالم الظواهر دون عالم الأشياء في نفسها. إن طريق التجربة والأشياء الظاهريّة متّحدٌ. ومن هنا يمكن لنا أن نستنتج من خلال كلام كانط بشأن هذا الطريق (التجربة) أنه لا يمكن من مجرّد الإدراك الحسي للأشياء الظاهرية أن ندرك اتصافها بالمفاهيم القبلية. إن عالم التجربة (عالم الظواهر) يوصلنا إلى أحكام تركيبية، إلّا أن هذه الأحكام ليست سابقة، ومن هنا فإن الأحكام التجريبية التركيبية لا تتصف بالشمولية والضرورة التي تتصف بها الأحكام القبلية.

وفيما يتعلق بالزمان والمكان يجب القول: إننا ندرك الزمان والمكان في الظواهر. إن الزمان والمكان عبارةٌ عن صورٍ للإدراك الحسّي. فليس هناك إدراكٌ حسّيٌّ من دون زمانٍ أو مكانٍ أو كلاهما. كما لا يمكن في أي قسمٍ مؤلّفٍ من المادّة والصورة، فصل المادة عن الصورة في الواقعية، إلّا إذا تمّ ذلك في مجرّد الاعتبار العقلي. ومن خلال هذا الفصل والتفكيك الاعتباري فقط، ودراسة المادة والصورة بشكلٍ مستقل، تمكن كانط من إدراك الفرق الجوهري بين الزمان والمكان، وما يدرك في ظرف الزمان والمكان، ويرى الظرف سابقاً والمظروف لاحقاً. يؤمن كانط بقوّة الحسّ بوصفه قوّةً تدرك الأمور الجزئية سواءً أكانت قبليةً (من قبيل: الزمان والمكان) أم لاحقة (من قبيل: ما يدرك بوصفه زمانياً أو مكانياً)[١].

وعلى هذا الأساس فإن عالم التجربة الحسية يعطينا مفاهيم الزمان والمكان (رغم كونها من الأمور القبلية)، إلّا أنّ الوضع في مورد المقولات ليس كذلك. يمكن لنا أن نكوّن بعض الأفهام من خلال الظواهر دون إطلاق المقولات عليها. وقد أطلق كانط على هذه الأفهام تسمية (الأحكام الإدراكية الذهنية)، من قبيل قولنا: (الحجر يبدو ثقيلاً). فإننا هنا لم نطلق

---

١. كورنر، ستيفان، *فلسفه كانت*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عزت الله فولادوند، ص ١٥٥.

مقولة الجوهر على الحجر، ولم نعتبر الثقل عرضاً له، وإلا لقلنا: (الحجر ثقيل)، ولكان هذا الحكم يُسمّى (تجربة عينية) وليس (إدراكاً ذهنياً)[١]. إنّ عالم الظواهر لا يقدّم لنا مجرّد أحكامٍ تجريبيّةٍ عينية هي حصيلة إطلاق المقولات على الإدراكات الحسية، وإنما يعطينا مجرّد الأحكام الإدراكية الذهنية فقط. ومن هنا يمكن لنا أن نتساءل: ما هو المسوّغ الذي يبيح لنا إطلاق المقولات على مدركاتنا الحسية؟ وهذا السؤال هو السؤال المعروف لـ (ديفد هيوم). وقد سعى كانط إلى الإجابة عنه في كتابه (*نقد العقل المحض*) على هامش عنوان (الاستنتاج الاستعلائي).

وعلى كلِّ حالٍ فإنّ الشهود الحسي لا يكشف الغطاء عن اتصاف الظواهر بالمقولات. إن هذا هو الحكم الذي يمكن لنا أن نستنتجه مما استلهمه كانط من ديفد هيوم بوصفه طريقاً إلى التجربة في إدراك الأحكام التركيبية القبلية وعدم جدوائيتها. فعلى سبيل المثال: إننا نبدأ دراستنا من مقولة العلية. إن أهميّة العلية في فلسفة كانط تبلغ حدّاً بحيث يذهب فيلسوفٌ كبيرٌ مثل شوبنهاور إلى القول بأن جميع مقولات كانط ـ باستثناء العلية ـ هي مختلقات ومبتدعات عبثية[٢]، والآن خذ بنظر الاعتبار شيئاً ظاهرياً مثل الحرارة بوصفها مصداقاً للعلية. لنفترض أن الحرارة هي العلّة في غليان الماء. يمكن لنا أن نتساءل: من أي طريقٍ يمكن لنا أن نعلم أن الحرارة هي علة الغليان؟ فإنّ طريق التجربة (الشهود الحسّي) لا يمنحنا مثل هذه المعرفة التركيبية الضرورية عن الحرارة؛ وذلك لأن الإدراكات الحسية هي إدراكات لاحقة، والعلية سابقة، وعليه كيف يمكن العثور على أمرٍ سابقٍ في أمرٍ لاحقٍ تماماً؟ إن القول بأن التجربة تقدم لنا مفاهيم قبلية، ينطوي على تناقضٍ واضحٍ، وقد اعترف كانط نفسه بأن هذا من التناقض[٣].

---

١. المصدر أعلاه، ص ١٧٥ ـ ١٧٦، وانظر أيضاً:

MutindWaita, Jonathan, Carl F. H. Henry and ***the Metaphysical Foundations of Eoistemology***, Dallas Theological Seminary, 2012, p. 67 – 68.

٢. ماكوفلسكي، آ، *تاريخ منطق*، ترجمه إلى الفارسية: فريدون شايان، ص ٥٤١، نشر بيشرو، طهران، ١٣٦٦ هـ ش.

٣. كانت، إيمانوئيل، *تمهيدات*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام علي حداد عادل، ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

وعليه لا مندوحة من القول بأن الحرارة إذا كانت هي العلّة، فلا يمكن إثبات عليتها من خلال التجربة. والآن يجب أن نسأل: هل هناك من طريقٍ آخر لإثبات عليّة الحرارة غير التجربة الحسية (أو الشهود الحسي)؟ إن الطريق الآخر الذي يمكن لنا أن نفترضه غير الشهود الحسي، هو الطريق المفهومي. بمعنى أن علينا في هذا الشأن أن نسلك طريق عالم المفاهيم. ولكن من الآن فصاعداً يمكن بذات الطريقة التي وجدنا فيها طريق العلم بالشيء في نفسه مسدوداً، أن نرى طريق العلم بالأوصاف القبلية للظواهر عقيماً سواءً من طريق التحليل المفهومي أو من طريق المدد الغيبي.

في معرض الإجابة عن السؤال القائل: أي حق لنا في ربط مجموعتين من الأمور غير المتجانسة القبلية واللاحقة في إطار الحكم؟ يجيب كانط عن هذا السؤال قائلاً: لأن هناك واسطة تبرر لنا هذا الأمر. وهذه الواسطة هي التي تسمّى في الفلسفة الكانتية بـ (الشاكلة). إن الشاكلة هي التي تبيّن شرط إطلاق مقولة على الإدراك الحسّي[1]. فإننا ـ على سبيل المثال ـ نبحث مقولة العليّة التي هي أهم مقولةٍ كانطية. إن مقولة العليّة تقبل الإطلاق على الإدراكات المتوالية فيما بينها من الناحية الزمانية، وإن هذا التوالي يقوم على قاعدة استتباع حالةٍ لحالةٍ أخرى بالضرورة[2].

إن ضرورة ذكر هذه القاعدة إنما يستشعر من أن صرف توالي الأمرين المدرَكين ـ كما أثبت ديفد هيوم ـ يثبت نسبة ضرورة العلية بينهما. ولكن ما هي هذه القاعدة؟ إن هذه القاعدة هي أن التوالي يجب أن يكون عينياً وليس ذهنياً[3]. إن التوالي العيني هو ذلك التوالي الذي يكون ما يأتي فيه أولاً، يكون أولاً بالضرورة، ولا يمكن أن لا يكون أولاً، وأما التوالي الذهني فهو يدل على ذلك النوع من التوالي الذي يمكن لما يأتي فيه أولاً أن لا يكون أولاً، فعلى سبيل المثال: لو أنني رأيت سقف البيت أولاً، ثم شاهدت جدرانه ثانياً، يكون هذا

---

1. Grady, Kyle R. 2008, ***the Discipline of Genius: Nature, Freedom and the Emergence of the Idea of System in Kant's Critical Philosophy***, the Pennsylvania State University. P. 38 – 40 & 45 – 47.

٢. كانت، إيمانوئيل، *تمهيدات*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام علي حداد عادل، ص ١٥٨.

3. Kant, I. 1965, "***Critique of Pure Reason***", Trans by Norman Kamp Smith, pressdin Macmillan. Mascali. A, p. 193.

التوالي توالياً زمنياً ذهنياً؛ إذ يمكن تغيير هذه النسبة، ومشاهدة الجدران قبل مشاهدة السقف. وأما إذا رأيت ـ على سبيل المثال ـ سفينةً في النقطة (أ) من البحر، ثم رأيتها بعد ذلك في النقطة (ب)، لا يمكن القول برؤية هذه السفينة في الوقت نفسه في النقطة (ب) أولاً، وفي النقطة (أ) ثانية[١]. وعلى هذا الأساس فإن التوالي العيني يعني التوالي الضروري، وكلما كان التوالي الزماني بين المدركين من النوع الضروري أو العيني، أمكن إطلاق مقولة العلية على ذينك المدرَكين.

وعلى هذا الأساس فإننا في مورد العلية إنما يجوز لنا إطلاقها على المدرَكين بشرط أن يكون التوالي بينهما من النوع الزماني الضروري. إن قوّة الحسّ هي التي تمنحنا التوالي الزماني، ولكن من أي موضعٍ من الإدراك الحسي نستنبط الضرورة؟ وهذا هو السؤال الذي يطرحه ديفد هيوم أيضاً، ولم يكن لديه جوابٌ عن ذلك. وإن كانط دون أن يتقدم خطوة على هيوم، يعتبر هذه المسألة محسومةً، ويتجاوزها حتى قبل أن يجيب عن هذا السؤال. ومن هنا قال بعض المحققين من أمثال شولزه: إن كانط في الحقيقة لم يتمكن من الإجابة عن سؤال هيوم[٢].

وكما نرى فإن الذي عمد كانط إلى طرده من باب الظواهر، قام بإدخاله من النافذة، وأفرد له مكاناً في غرف الظواهر، بعد أن خلع عليه عنوان شاكلة العلية. إذ إن الشواكل تنبثق عن الصورة القبلية الزمنية للمدركات الحسيّة[٣]. والأسوأ من ذلك أن كانط في مورد العلية يقوم بعمليّةٍ تحليليّةٍ، وفي نهاية المطاف يعلن عن أن شرط التوالي الزمني للعلة والمعلول أمرٌ غير ضروري، ويحكم ـ خلافاً لـ ديفد هيوم الذي كان يقول بالفصل الزمني بين المعلول

1. Ibid, B. p. 233 – 238.

٢. مجتهدي، كريم، *نگاهي به فلسفه هاي جديد ومعاصر در جهان غرب*، ص ٢٣٠.

3. Barbara Froeschle, 1994, ***A Study of the evolution of the Phenomenological Nature of Cultural Consciousness Kant, Hegel, and Heidegger***, University of North Carolina. P. 15 – 16.

والعلة ـ بالتزامن بين العلة والمعلول[١]، وبذلك فإنه يضيع الوسيلة الوحيدة التي كانت بيده للتمييز بين الرابطة العلية من غير الرابطة العلية في الأشياء الظاهرية.

والخلاصة هي أن كانط في مورد مقولة العلية ـ التي هي من أهم مقولاته وأكثرها مدعاة إلى التأمّل ـ لا يستطيع أن يثبت كيف يمكن لنا أن نطلق هذه المقولة بشكلٍ موجّهٍ على الظواهر.

وأما في مورد سائر المقولات ـ وبشكلٍ عام في مورد جميع المقولات ـ يمكن القول: لو أن الشاكلات كانت هي الواسطة في إطلاق المقولات على المدركات، عندها يجب أن نتمكن من الوصول إلى الشاكلات بواسطة تحليل الإدراكات الحسية. وليس هناك أي محذورٍ في ذلك؛ لأن

الحواس إنما تعدّ شاكلة للاستفادة من المفاهيم البحتة للفاهمة، وليس تلك المفاهيم البحتة بشكل انضمامي[٢].

ولكن بالإضافة إلى ذلك يجب أن يكون باستطاعتنا الحصول على المقولات من خلال تحليل الشاكلات، بيد أن هذا الأمر ـ بناءً على إحدى مقدمات استدلال المثالية الاستعلائية لـ كانط ـ غير ممكن؛ لأننا إذا توصلنا من خلال تحليل الإدراكات الحسيّة إلى الشاكلات، فإننا من خلال حمل الشاكلات على الإدراكات الحسية لن نحصل على غير الأحكام التحليلية. ولو استطعنا من خلال تحليل الشاكلات أن نستخرج منها المفاهيم المقولية، فلن نصل إيضاً إلى غير الأحكام التحليلية. ومن خلال التركيب بين هاتين المجموعتين من الأحكام التركيبية لن نحصل على غير حكمٍ تحليلي.

وعلى هذا الأساس لا يمكن لنا من خلال التحليل المفهومي أن نكشف الغطاء عن اتصاف الأشياء الظاهرية بالمقولات، كما لا يمكن ذلك من طريق الشهود الحسّي؛ ولا

---

1. Kant, I. 1965, "***Critique of Pure Reason***", Trans by Norman Kamp Smith, pressdin Macmillan. Mascali. A, p. 203 and B, p. 248.

٢. كانت، إيمانوئيل، *تمهيدات*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام علي حداد عادل، ص ١٥٩.

ينفع الإمداد الغيبي هنا أيضاً؛ إذن من أين عرف كانط أن الظواهر تتصف بالأوصاف المقولية؟

خلاصة الكلام أنه لا يمكن لنا أبداً أن نصل من خلال ـ المقدمات التي يذكرها كانط في إثبات المثالية الاستعلائية ـ إلى النتيجة المطلوبة له؛ إذ يمكن بتلك المقدمات كذلك أن نثبت أن المقولات والزمان والمكان إذا كانت واقعيةً، لن يكون هناك من طريقٍ إلى معرفتها. وكذلك إذا كانت المقولات ظاهرية، لا يمكن التعرّف عليها، ولكن الزمان والمكان حيث يدركان بقوّة الحس، فبالإمكان معرفتهما. بيد أن هذا لا يعني أن الزمان والمكان حيث هما مرتبطان بالإدراكات الحسية، إذن هما مجرّد أمورٍ ظاهرية؛ إذ يمكن للزمان والمكان أن يكونا أوصافاً للأشياء الواقعية أو لا يكونان كذلك، وإن ظاهريّتهما لا تشكّل دليلاً على مجرد ظاهريتهما.

سبق لنا أن ذكرنا أن كانط قد تعرّض بشكلٍ مستقلٍّ إلى إثبات الذهنية الاستعلائية للمكان بالأدلة. ومن هنا يمكن التعرّض بالنقد إلى هذه الأدلة بحسب رؤية كانط نفسه؛ إذ يقول: إن المكان ليس وصفاً للشيء في نفسه. يمكن لنا أن نسأل: كيف توصل كانط إلى هذا الحكم؟ هل توصّل إلى ذلك من طريق الشهود غير الحسي عن الواقع أم من طريق التحليل المفهومي أم من طريق الإمداد الغيبي؟! ومن هنا يمكن لنا أن ندرك عدم صوابية الرأي المستقل لـ كانط بشأن المكان طبقاً لمبانيه ذاتها.

وهنا يمكن لنا أن نتساءل: إذا لم يكن هناك أي طريقٍ إلى المعارف التركيبية القبلية، فكيف يمكن لنا أن نعلم الأحكام التركيبية القبلية المرتبطة بفيزياء نيوتن دون أدنى تردّد؟ وهنا يمكن أن نثبت تناقضاً بين الاعتقاد المطلق لـ كانط بفيزياء نيوتن، وبين مقدمات استدلاله في إثبات المثالية الاستعلائية.

الثورة الكوبرنيقيّة والفلسفة النقديّة

إن كانط من خلال ثورته الكوبرنيقية في الفلسفة، يهدف ـ بالإضافة إلى المقاصد العملية ـ إلى القضاء على ما بعد الطبيعة المتعالية، وتأسيس ما بعد الطبيعة نظريّةٌ جديدةٌ تعمل على

مجرّد بيان الأصول القبلية الحاكمة على حقل التجربة. وإن ما بعد الطبيعة هذه حلوليّة وليست متعالية؛ إذ إنّها تبقى في عالم الظواهر ولا تذهب إلى أبعد من ذلك.

يسعى كانط بوصفه فيلسوفاً معرفياً، أو فيلسوفاً انتقادياً ـ على حدّ تعبيره ـ إلى الإجابة عن هذا السؤال القائل: هل ما بعد الطبيعة المتعالية أمر ممكن؟ وقد أعلن عن أن ما بعد الطبيعة التي هي ليست سوى حصيلة إطلاق المقولات والزمان والمكان على الأشياء في نفسها، غير ممكن؛ لأن هذه المفاهيم القبلية، لا موضع لها أبداً في الأشياء في نفسها طبقاً لمبنى المثالية الاستعلائية لـ كانط، ناهيك عن إطلاقها على تلك الأشياء[١]. وعلى هذا الأساس فإننا (مجرّد واجدين للمعرفة السابقة عن (الظواهر)، وليس عن الأشياء كما هي أو الأشياء في نفسها)[٢].

إن كانط من خلال قوله بالذهنية الاستعلائية في المفاهيم المذكورة، قد عمل ـ دون أن يدرك ذلك ـ على تطوير نوعٍ مما بعد الطبيعة المتعالية: ما بعد الطبيعة السلبية. إن ما بعد الطبيعة حتى عصر كانط قد كانت تصدر في مورد الأشياء في نفسها أحكاماً إيجابيةً وأحكاماً سلبية. وبالإضافة إلى وجود المدارس الفلسفية المتناقضة المعبّرة عن وجود أحكامٍ متناقضةٍ فيما بعد الطبيعة، فإن الأحكام المتناقضة لا توجد في مدرستين متناقضتين فحسب، بل قد تجد هذا التناقض حتى في المذهب الواحد أيضاً؛ من قبيل هذين الحكمين في اللاهوت النظري: (هناك على رأس سلسلة العلل، علّة ليست معلولةً لشيء)، و (سلسلة العلل محدودة).

إنّ كانط من خلال مثاليته الاستعلائية يصل إلى ما بعد طبيعيّة سلبيّة بالكامل، وفيها يتمّ سلب الزمان والمكان والمقولات من ساحة الأشياء في نفسها. إنّ هذا الرأي من كانط ـ قبل كلّ شيء ـ أشبه بمذهب التنزيه الكلامي (في قبال مذهب التشبيه) والإلهيّات السلبيّة.

---

1. Grady, Kyle R. 2008, ***the Discipline of Genius: Nature, Freedom and the Emergence of the Idea of System in Kant's Critical Philosophy***, the Pennsylvania State University. P. 6 – 8.

٢. اسكروتن، روجر، ***كانط***، ترجمه إلى الفارسية: علي بابا، ص ٧٩.

في حين أن غاية كانط من المثالية الاستعلائية لم تكن ترمي إلى تأسيس نوع مما بعد الطبيعة المتعالية، بل تخريب كلّ نوع من أنواع ما بعد الطبيعة.

إنّ القول بعدم اتصاف الأشياء في نفسها بالمقولات، يساوي سلب المقولات من تلك الأشياء، وهذا إذا دققنا النظر لا يعني شيئاً غير إطلاق مقولة السلب على الأشياء في نفسها؛ إذ في مورد كلّ شيءٍ يتم عرض حكم سالب، يطلق على ذلك الشيء ـ من وجهة نظر كانط ـ مقولة السلب، وإن كانط من خلال سلب المقولات عن الأشياء في نفسها، يكون في الواقع قد أطلق مقولة السلب عليها، كما أن قول المشكك بعدم معرفة كلّ شيء، يستلزم في حدّ ذاته معرفة. وإن إطلاق مقولةٍ مهما كانت سلبيّة، لا يمكن أن تكون من وجهة نظر كانط سوى تطويراً للتفكير الفلسفي، أو الوقوع في مغبّة ما بعد الطبيعة المتعالية.

النتيجة

لقد جاءت الثورة الكوبرنيقية لـ كانط ـ التي هي تعبيرٌ آخر عن مثاليته الاستعلائية ـ بهدف تحرير الفلسفة وإلى الأبد من شرّ ما بعد الطبيعة المتعالية، وأن تكون مقدمة لتأسيس ما بعد طبيعةٍ جديدةٍ (ما بعد الطبيعة الحلولية) بوصفها علماً (حقيقياً). وقد سعى كانط إلى الاستدلال على رؤيته الثوريّة في إطار الفلسفة الانتقاديّة، وقد ذكر دليلاً في هذا السياق، إلّا أن دليل كانط أولاً ـ على فرض صحّة مقدماته ـ عاجزٌ عن إثبات مدّعاه. وثانياً لا يعدّ دليلاً في إطار فلسفةٍ نقديّةٍ، بل هو نوعٌ مما بعد الطبيعة المتعالية.

المصادر:

١. آبل، ماكس، ***شرحي بر (تمهيدات) كانت***، ج ١، ص ٨٢، ترجمه إلى الفارسية: محمد رضا الحسيني البهشتي، مركز نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٧٥ هـ ش.

١. اسكروتن، روجر، ***كانط***، ترجمه إلى الفارسية: علي بابا، ص ٦٣، نشر طرح نو، طهران، ١٣٨٨ هـ ش.

٢. بوبر، كارل، ريموند، ***حدس ها وإبطال ها: رشد شناخت علمي***، ترجمه إلى الفارسية: أحمد آرام، نشر شركت سهامي انتشار، ٢، طهران، ١٣٦٨ هـ ش.

٣. جيلسون، آتين، ***نقد تفكر فلسفي غرب***، ترجمه إلى الفارسية: أحمد أحمدي، ص ٢٠٧ ــــ ٢٢٩، نشر حكمت، طهران، ١٣٥٧ هـ ش.

٤. غورفيتش، ***ديالكتيك يا سير جدالي وجامعه شناسي***، ترجمه إلى الفارسية: حسن حبيبي، ص ٦١، نشر شركت سهامي انتشار، طهران، ١٣٥١ هـ ش.

٥. كابلستون، فريدريك، ***تاريخ فلسفه: از ولف تا كانت***، ترجمه إلى الفارسية: إسماعيل سعادت ومنوشهر بزرگمهر، انتشارات علمي وفرهنگي سروش، طهران، ١٣٧٢ هـ ش.

٦. كانت، إيمانوئيل، ***تمهيدات***، ترجمه إلى اللغة الفارســية: غلام علي حداد عادل، ص ٨٣، مركز نشرــ دانشگاهي، طهران، ١٣٨٨ هـ ش.

٧. كورنر، ســتيفان، ***فلســفه كانت***، ترجمه إلى اللغة الفارســية: عزت الله فولادوند، انتشــارات خوارزمي، طهران، ١٣٦٧ هـ ش.

٨. ***كوفمان، وولتر، غوته وكانت وهيجل***، ترجمه إلى الفارسية: أبو تراب سهراب وفريد الدين رادمهر، نشر جشمه، طهران، ١٣٩٠ هـ ش.

٩. ماكوفلسكي، آ، ***تاريخ منطق***، ترجمه إلى الفارسية: فريدون شايان، نشر بيشرو، طهران، ١٣٦٦ هـ ش.

١٠. مجتهدي، كريم، ***نگاهي به فلســفه هاي جديد ومعاصر در جهان غرب***، انتشـــارات أمير كبير، طهران، ١٣٧٧ هـ ش.

١١. هارتناك، يو ستوس، ***نظريه شناخت كانط***، ترجمه إلى الفارسية: على حقي، انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٧٦ هـ ش.

١٢. هيرش، جون، ***شگفتي فلسفي (سيري در تاريخ فلسفه)***، ترجمه إلى الفارسية: عباس باقري، نشر ني، ١٣٨٦ هـ ش.

١٣. وال، جان، ***بحثي در ما بعد الطبيعة***، ترجمه إلى الفارسية: يحيى مهدوي وآخرون، انتشارات خوارزمي، طهران، ١٣٧٠ هـ ش.

١٤. يا سبرس، كارل، ***كانط***، ترجمه إلى الفارسية: مير عبد الحسين نقيب زاده، انتشارات طهوري، طهران، ١٣٧٢ هـ ش.

15. Barbara Froeschle, 1994, ***A Study of the evolution of the Phenomenological Nature of Cultural Consciousness Kant, Hegel, and Heidegger***, University of North Carolina.
16. Boehm, Omri, 2009, ***Kant's Critique of Spinoza***, Yale University.

17. Grady, Kyle R. 2008, ***the Discipline of Genius: Nature, Freedom and the Emergence of the Idea of System in Kant's Critical Philosophy***, the Pennsylvania State University.
18. Kant, I. 1965, "***Critique of Pure Reason***", Trans by Norman Kamp Smith, pressdin Macmillan. Mascali. A, and B.
19. MutindWaita, Jonathan, ***Carl F. H. Henry and the Metaphysical Foundations of Eoistemology***, Dallas Theological Seminary, 2012.
20. Stang, Nicholas Frederick, 2006, ***Kant's Modal Metaphysics***, Princeton University.

الشيء في نفسه النومين و الفينومين، كانط والعلامة الطباطبائي[1]

سياوش أسدي[2] ورضا أكبريان[3]

العلاقة بين النومين «الشيء في نفسه» أو «الذات»، والفينومين «الظاهر» تعتبر واحدةً من المسائل الأساسيّة في مبادئ فلسفة كانط وأكثرها تعقيداً، فهو من ناحيةٍ ضمّ الفينومين إلى جانب المقولات الذهنية باعتباره أساساً للمعرفة البشريّة، في حين أنّه اعتبر النومين مجرّد شرطٍ لتجلّي الفينومين بحيث لا يمكن للإنسان امتلاك أي إدراكٍ ومعرفةٍ حوله.

ومن جملة آراء هذا الفيلسوف الغربي أنّ الأصول الميتافيزيقية عقيمةٌ لكونها تطلق المقولات الذهنيّة التي تتجاوز نطاق ظهور الزمان والمكان دون أن تستند إلى أيّة معطياتٍ حسّية، وهذا هو السبب في حدوث تعارضات في عالم العقل الخالص (المحض)، إذ إنّها تحدث جرّاء تجاوز حدود الظواهر والولوج في عالم الذوات النومينات؛ وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار النومين شرطاً متعالياً ومتعلّقاً من متعلّقات المعرفة، ومن ناحيةٍ أخرى لا يمكن كسب أيّة معرفةٍ بشأنه، وهذه ليست المشكلة الوحيدة التي تعرض على فلسفة

---

١. المصدر: أسدي، سياوش، و أكبريان، رضا، «**شيء في نفسه و پديدار در نظر كانت و علامة طباطبائي**»، مجلة (***فلسفة وكلام إسلامي***)، العدد الثاني، السنة السادسة والأربعون، خريف وشتاء عام ١٣٩٢ هـ ش، ص ١ ـ ١٩.

تعريب: علي الحاج حسن

٢. طالب دكتوراه في الفلسفة والحكمة الإسلامية ـ جامعة تربيت مدرّس.

٣. حول الكاتب: رضا أكبريان، عضو فرع الحكمة والفلسفة في جامعة (تربيت مدرّس)، ولد في همدان سنة ١٣٣٢ هـ ش. حائز على درجة الماجستير في الإلهيات والمعارف الإسلامية من جامعة قم سنة ١٣٧٠ هـ ش. كما يحضر بحث خارج الفقه والأصول، والفلسفة والعرفان سنة ١٣٧١ هـ ش في الحوزة العلمية، وحائز على شهادة الدكتوراه (Ph. D) في الفلسفة والكلام الإسلامي سنة ١٣٧٨ هـ ش من جامعة تربيت مدرس في طهران. وبعض مؤلفاته عبارة عن: (***أخلاق وعرفان***)، نشر: دفتر نشر فرهنگ إسلامي، ١٣٧٨ هـ ش، و(***فلسفه ودين***)، نشر: مؤسسة توسعة دانش وپژوهش إيران، انتشارات بقعة، ١٣٨٠ هـ ش، و(***سازگارى وناسازگارى علم و دين***)، نشر: جنگ انديشه، انتشارات مؤسسة توسعة دانش وپژوهش إيران، ١٣٨١ هـ ش، و(***أسفار أربعة***) (تسعة مجلدات)، تصحيح وتقديم وتحقيق: بنياد حكمت إسلامي صدرا، ١٣٨٢ هـ ش، و(***مناسبات دين وفلسفه در جهان إسلام***)، نشر: پژوهشگاه فرهنگ وانديشه إسلامي، (تحت الطبع)، ١٣٨٥ هـ ش، و(***حكمت متعاليه وتفكر فلسفي معاصر***)، تأليف: د. أكبريان، نشر: بنياد حكمت إسلامي صدرا و:

Sermons of Friday Prayers (Khutba Of Jumu'ah), Islamic Education Center U.S.A, 2003.
The Fundamental Principles of Mulla Sadra's Transcendent Philosophy, Routledge, U.K.

كانط بناءً على ما ذكر، وإنّما يطرح عليه السؤال التالي: ما هي النسبة الحقيقية بين النومين والفينومين؟ أي كيف يمكن للنومين أن يُتّخذ أساساً للفينومين؟ لو قلنا إنّ النومين علّةٌ للفينومين وسببٌ لظهوره، ففي هذه الحالة لا محيص لنا من القول بأنّنا اكتسبنا جزءاً واحداً من المعرفة بالنسبة إلى النومين على أقلّ تقديرٍ، وهذا يعني أنّ علّيته للفينومين تلزمنا باعتبار الذوات في الكون تمثّل علّيةً جاريةً.

الرأي المذكور تطرح عليه مؤاخذتان، كما يلي:

١. تتحصّل لدينا معرفة بالنسبة إلى النومين «الذات» خلافاً لما ادّعاه إيمانويل كانط.

٢. العلّية تندرج - حسب هذا الرأي - ضمن المقولات الذهنية القبلية، مما يعني عدم إمكانيّة تحصيل أي مصداقٍ لها في عالم الفينومينات «الظواهر».

لا شكّ في أنّ المؤاخذة الثانية أكثر أهميةً ودقّةً، فما طرح فيها ينمّ عن وجود تعارضٍ جليٍّ في نظريّة كانط فيما يخصّ علّية النومينات؛ فلو أنّنا أنكرنا علّية النومين بالنسبة إلى الفينومين، كيف يمكننا إحراز العينية في المباني الفلسفيّة لهذا المفكّر الغربي؟ وكيف يمكننا البتّ بأنّ ما هو موجودٌ لدينا من معلومات ليس من صياغة أذهاننا؟ وبعبارةٍ أخرى نقول إنّ كانط اعتبر المعرفة متحقّقةً عن طريق نشاطٍ مشتركٍ بين الحسّ والذهن لكي يتسنّى له عبر هذه الأطروحة الدفاع عن عينيّة الأحكام التركيبيّة القبليّة، ومن هذا المنطلق ذهب إلى القول بأنّ النومين بمثابة الشرط المتعالي وهو بمعناه السلبي لا يتجاوز مستوى المعرفة البشرية؛ ولكن يرد عليه أنّنا في هذهِ الحالة إن أنكرنا وجود أي علاقةٍ بينه وبين الفينومين، فكيف يتسنّى لنا اعتبار المعرفة أمراً عينياً؟

نلاحظ مما ذُكر أنّ مسألة الارتباط بين النومين والفينومين تمثّل معضلةً جادّةً في فلسفة إيمانويل كانط، ومن هذا المنطلق تمّ تسليط الضوء عليها في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم ضمن بيان الأسلوب الذي اتّبعه العلامة محمّد حسين الطباطبائي في هذا المضمار، حيث يمكن الاعتماد على المبادئ الفلسفيّة التي ساقها لوضع حلٍّ لها.

لو تتبّعنا الموضوع في رحاب آراء الفلاسفة المسلمين ومن بينهم العلامة الطباطبائي، لوجدنا أنّهم يعتبرون الصورة العلميّة للشيء بأنّها ذات ماهيّته، أي أنّ صورته الخارجية منتزعةٌ من ماهيته، لكن غاية ما في الأمر أنّ هذه الصورة تفتقر إلى آثار الوجود الخارجي.

يبدأ البحث في هذه المقالة بتحليلٍ تأريخي موجزٍ حول مسألة الارتباط بين النومين والفينومين، ثمّ أُشيرَ فيها إلى آراء الفيلسوف المسلم الفارابي الذي بادر إلى الفصل بين الوجود والماهيّة، ثمّ ذُكرت آراءُ الحكيم ابن سينا وصدر المتألّهين في هذا الصدد. بعد ذلك طُرحت فيها محاور البحث، وذلك في رحاب آراء العلامة محمّد حسين الطباطبائي الذي ذهب إلى القول بفكرة الفصل بين الوجود والماهية، وأضاف إلى هذا الموضوع كون الماهية لا تتّصف بأيّ وجودٍ خارجي لأنّ الموجود في الخارج هو الوجود بأسره، أي أنّ كلّ أمرٍ سوى الوجود المطلق في عالم الواقع هو عدمٌ وسلبٌ اتّصف بتعينٍ وتشخّصٍ خاصٍّ به؛ ومن

هذا المنطلق أكّد على أنّ الماهية تعني ذلك الوجود الخاصّ الملازم لقيودٍ وأعدامٍ أسفرت عن تجلّيها في الذهن ومن ثمّ تحقّقت في عالم الواقع.

في ختام المقالة ذكرت نتيجة البحث التي فحواها أنّ رأي كانط بالنسبة إلى العلاقة بين النومين والفينومين تندرج ضمن مذهب اللاأدرية «الإنكارية» فيما يخصّ الحقائق الموجودة في عالم الخارج، في حين أنّنا نستشفّ من آراء العلامة الطباطبائي أنّ الظهور الذهني في الحقيقة كاشفٌ عن واقع ذلك الشيء. المسألة الأخرى التي لم يطرح كانط بياناً شافياً لها، تتمحور حول الإجابة عن السؤال التالي: هل أنّ السلب أو الامتناع أو العدم، له نومين خاصّ به أو لا؟ العلامة الطباطبائي وضع إجابةً لهذا السؤال تناسباً مع مبانيه الفلسفية، لذا يمكن الإجابة عنه بنعم، لأنّ هذه المفاهيم تمثّل حدوداً وقيوداً لوجوداتٍ معيّنةٍ. وأمّا الموضوع الثالث في هذا المضمار ففحواه أنّ السنخية بين النومين والفينومين تحتفظ بكيانها في رحاب آراء العلامة الطباطبائي.

التحرير

******

ملخص:

يحاول هذا المقال الإجابة على مسألة الشيء في نفسه والظاهر وتوضيح العلاقة بينهما في فلسفة كانط والعلامة الطباطبائي وكيف يمكن أن تُقدّم رؤية العلامة الطباطبائي إجابات على الإشكاليات في فلسفة كانط. يتّضح في المقال أن كانط اعترف بوجود نوعٍ من العلاقة الضرورية بين الذات المعقولة والظاهر فاعتبر أن قبول الذوات المعقولة، لا مفرّ منه إلاّ أنّه يوضّح أنّ الذات المعقولة أو الباطن نومن ستبقى مجهولةً باعتبار أنّها لا تخضع للتجربة.

يؤكد العلامة الطباطبائي أنّ الذي يظهر في الذهن (الماهية)، هو ظلٌّ وصورةٌ للحقيقة (الوجود). وعلى هذا النحو، هناك ارتباطٌ معنائيٌّ بين الظاهر والشيء في نفسه خلافاً لرأي كانط حيث يمكن تقديم إجابات على الإشكاليات الموجودة في فلسفة كانط.

مدخل:

من جملة مسائل الفلسفة الأساسيّة، الحصول على إجاباتٍ على الأسئلة الآتية:

ما هي العلاقة الموجودة بين الشيء في نفسه[۱] والظاهر؟ هل إنّ الشيء كما يظهر أو الشيء في نفس حقيقته يختلف عمّا يظهر عليه؟ إذا كانت حقيقة الشيء في نفسه لا تساوي ما يظهر به، فهل يكون هذا الاختلاف، اختلافاً حقيقيّاً ونفس الأمر أو أنّ الاختلاف يعود إلى إدراك الإنسان وبالتالي يكون معلولاً لبنية ذهنه؟

يعتبر أفلاطون أول فيلسوفٍ أشار إلى التمايز بين الشيء في نفسه والظاهر. يعتقد أفلاطون أنّ حقيقة الأشياء في نفسها أو ذواتها المعقولة[۲] تتحقق في عالم «المثل» وأما أشياء العالم المادي[۳] فما هي إلاّ مظاهرٌ[٤] لهذه الحقائق في نفسها حيث تختلف عن أصلها (۳، ص ٤٧٥-٤٨٥). ويبيّن أفلاطون أنّ الإنسان في هذا العالم يدرك صوراً تختلف عن حقيقة المثل في نفسها، إلاّ أنّ هذا الإنسان بعينه يمكنه خرق العالم بتكامل نفسه وعروجه ليشاهد حقائق تلك المثل كما هي عليه (٤، ص ٢٤٧-٢٤٨). وعلى هذا الأساس، فإنّ أفلاطون ومع اعتقاده بالاختلاف بين الشيء في نفسه وما يظهر عليه، فإنه يعتبر هذا الاختلاف، اختلاف نفس الأمري.

أصبحت هذه الرؤية هي الغالبة في مرحلة ما قبل كانط فيما يتعلق بالشيء في نفسه والظاهر وذلك من خلال نفوذها إلى الفلسفات الأفلاطونيّة الجديدة ورسوخها في فلسفات القرون الوسطى. بعبارةٍ أخرى، فإن الفلسفة الكلاسيكية بعد أفلاطون اِتسعت واِنتشرت في قالب الثنائية بين العالم المحسوس والذوات المعقولة. تشكّل في القرن الميلادي الأول المذهب الغنوصي متأثراً بالأفكار الأفلاطونية وبالاعتماد على التمايز بين الذوات المعقولة والظاهر. يعتقد المدافعون عن هذا المذهب أنّ الحقيقة والواقع ليست من نصيب العالم المحسوس بل هو ظلٌّ وصورةٌ لما هو وراءه (٤، ص ٤٦). انتشرت هذه الرؤية الأفلاطونية في القرن الثالث الميلادي مع ظهور الأفلاطونيون الجدد أمثال فلوطين وفرفريوس. أشار

---

۱. ابن سينا، حسين بن عبد الله (۱۳۷۵)، *الاشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغة.

۲. احمدي، احمد (۱۳۸۸)، *بين طبقات المعرفة*، طهران، سمت.

۳. افلاطون (۱۳۸۰)، الجمهورية، ضمن: *مجموعة آثار افلاطون*، ج ۲، ترجمة محمد حسن لطفي، طهران، الخوارزمي.

٤. افلاطون، نفس المصدر، ج ۳.

فلوطين إلى أنّ العالم الحقيقي هو ملكوت السماوات وهو النقطة المقابلة للعالم المادي، فأكد بذلك على التمايز بين الذوات المعقولة والظاهر (١٦، ص ١١٣) وأضفى فرفوريوس من خلال تدوينه إيساغوجي، العينيّة على كليّات أرسطو الذهنيّة فاستفاد في هذا السبيل من نظريّة المُثل الأفلاطونية. ويبقى المفكّر الأبرز الذي تمكّن من الترويج لأفكار أفلاطون حول الذوات المعقولة والظاهر في قالب الكلام المسيحي والذي يُذكر اسمه اليوم باعتباره المعلم الأشهر في الغرب فهو أغوستينوس. وضح **أغوستنيوس** أفكاره حول الصور الإلهيّة بتعابيرٍ أفلاطونيّة. يعتبر أغوستينوس أنّ الحقائق هي أمورٌ سرمديّةٌ سواءً أكان الذهن مدركاً أم غير مدركٍ، كما أنّ هذه الحقائق صادقةٌ وهي تختلف عن الأمور المحسوسة (١٦، ص ١١٩). إن المُثل الأفلاطونيّة والتمايز بين الصور الإلهيّة والظاهر المحسوس يلعب دوراً محوريّاً من وجهة نظر أغوستينوس حيث تركت هذه الرؤية تأثيرها على الفكر الغربي في القرون الوسطى. ومن هنا يمكن القول أنّ الأجواء الفكريّة قبل كانط وقعت تحت تأثير الفكر الأفلاطوني وكلام أغوستينوس والتي تشكّلت على أساس التمايز بين العالم المعقول والمحسوس أو الذوات العقليّة والظاهر.

قدّم كانط طريقَ حلٍّ آخر لمسألة كيفيّة العلاقة بين الشيء في نفسه والظاهر يختلف عن الرؤية الأفلاطونية فاعتبر أن عقيدة كون العالم المحسوس صورة للعالم المعقول (المثل) لا يمكن أن تشكّل توضيحاً صحيحاً وواضحاً للعالم. ومن هنا يمكن القول في باب المعرفة، أنّ كانط قدّم تفسيراً جديداً للشيء في نفسه والظاهر فأسس لمعرفةٍ جديدةٍ للظاهر سنحاول الإطلالة عليها في طيّات هذا المقال.

من جهةٍ أخرى، عمل **الفارابي** على نقد الفلسفة الأرسطيّة وللفهم الذي قدّمه أرسطو للواقع، فقدّم بذلك نظريّة التمايز الميتافيزيقي بين الوجود والماهيّة. حلّل الفارابي الشيء الموجود إلى عنصرين ميتافيزيقين (وليس مجرد مفهومين) أي الوجود والماهيّة، ووضّح أنّ وجود الشيء هو الذي يشكّل حقيقته وأن تشخّص الشيء يكون بوجوده (١٥، ص ٤٧). يبيّن هذا الفهم للحقيقة الموجودة، أنّ مسألة التمايز بين الوجود والماهيّة وكيفيّة فهمهما أنّه مَهَّد الطريق أمام الفلاسفة اللاحقين للفرابي من أمثال صدر المتألهين.

اِشتمل البناءُ الفلسفيُّ لابن سينا على قراءةٍ مشابهةٍ لرأي الفرابي وتمثّل ذلك في حكمتهِ المشرقيّة ونظريّة «إفاضة الوجود للماهية». بمعنى أنّ الماهية من وجهة نظر ابن سينا، أمرٌ متقرّرٌ يساوق العدم (١، ص ٥) وتصبح الماهيّة موجودةً من خلال إفاضة الوجود أي الربط الوجودي الإشراقي بالمبدأ (**واجب الوجود**). وعلى الرغم من أنّ فلسفة ابن سينا هي الأكمل من فلسفة الفارابي، إلّا أنّ فلسفة ابن سينا تؤكد على أن الشيء في نفسه مركبٌ من وجودٍ وماهيّةٍ وبذلك لا يتّضح التمايز بين الشيء في نفسه وظاهره.

من جهةٍ ثانيةٍ أشار ملّاصدرا إلى الحقيقة الموجودة انطلاقاً من الوجود والماهية، إلّا أنّه قدّم تفسيراً جديداً لهذه الحيثّيات الميتافيزيقيّة يختلف عن فلسفة ابن سينا. حيث يعتبر ملّاصدرا

أنّ الوجود، حقيقةٌ في نفسه يتحقق أولاً بالذات، والماهيات هي إشعاعات نور الوجود الحقيقي. أو ظهور الوجودات الخاصّة التي تحصل على حقيقتها ثانياً وبالعرض وبتبع الوجود (٧، ص ١١٢).

بعبارةٍ أخرى، يعتقد ملّاصدرا خلافاً لابن سينا أن الماهيّات ليست أموراً متقرّرةً أفيض الوجود إليها، بل الوجود هو منشأ الماهيات واعتبار الماهيات كونها تجليّاً وصورة الوجودات الخاصة والجزئية (١٠، ص ٣٥)، وعلى كلّ حال فهي تعرف بأنها أمورٌ تمتلك نوعاً من التحقّق الخارجي (ولو بالعرض). مع العلم أنّ ملّاصدرا تحدّث عن الماهيات بعض الأحيان باعتبار كونها معانٍ عقليّةٍ معرفيّةٍ وأشار إليها بعباراتٍ أمثال «بأن تصير معقولةٌ من الوجود» أو «فالمشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهيّة» (٩، ص ٣٦٨). وعلى هذا النحو، يتحدّد في فلسفة ملّاصدرا، تمايز الشيء في نفسه والظاهر. بمعنى أنّ وجود الشيء هو حقيقته أو الشيء في نفسه والماهيّة هي ظلٌّ وظاهرُ الشيء الذي يظهر بتبع الوجود.

اتّضح ممّا تقدم أن مسألة التمايز بين الشيء في نفسه والظاهر قد ظهر بأشكالٍ متعدّدةٍ في الفلسفة الغربيّة والفلسفة الإسلاميّة. ويُعتبر كانط على مستوى الفلسفة الغربية نقطة عطفٍ حيث قدّم تفسيراً جديداً للشيء في نفسه والظاهر، وأمّا على مستوى الفلسفة الإسلامية، فقد قدّم العلامة الطباطبائي ابتكاراتٍ جديدة في تفسير وفهم الوجود والماهية،

فاعتبر أنّ وعاء نفس الأمر، هو الحلّ الأكثر فائدةً لتوضيح الشيء في نفسه والظاهر. سنحاول في هذا المقال الإطلالة على مسألة الشيء في نفسه والظاهر من وجهة نظر كانط والعلامة الطباطبائي فندرس نقاط الاشتراك والاختلاف بينهما، ونقدّم إجاباتٍ على الإشكاليّات التي طرحها كانط انطلاقاً من فلسفة العلامة الطباطبائي.

السابقة التاريخيّة للدراسة

قدّم دارسوا كانط تفاسير عديدةٍ لنظريّته حول «الشيء في نفسه والظاهر» حيث سنكتفي في هذا المقال بالإشارة إلى البعض منها. وحسب ما يبدو فإنّ رؤية العلامة الطباطبائي في هذا الشأن، ليست معروفة. تحدثت بعض الكتب والمقالات المنتشرة حول إبداعات العلامة واختلاف رؤيته عن رؤية ملّاصدرا في بعض المسائل الفلسفيّة والكلامية[1]. ولكن وعلى ما يبدو فإنّ هذه الدراسات قد أَغفلت الحديث عن المبادئ الميتافيزيقيّة للعلامة أي رؤيته الخاصّة حول الوجود والماهيّة والتي كانت سبب اختلاف رؤيته عن رؤية ملّاصدرا. يضاف إلى ذلك أنّ أي من الدراسات لم تتناول المقارنة بين كانط والعلامة الطباطبائي فيما له علاقة بالشيء في نفسه والظاهر، لا بل يعدّ هذا المقال أول من تناول الموضوع.

مسائل الدراسة

بناءً على ما تقدّم، فإن المسائل التي سيحاول هذا المقال الإجابة عليها على النحو الآتي:

١- كيف يمكن توضيح الشيء في نفسه والظاهر والعلاقة بينهما من وجهة نظر كانط؟

٢- كيف فهم العلامة الطباطبائي الوجود والماهيّة وكيفيّة انكشاف الواقع عن طريق الماهية؟

---

١. انظر: اردستانى، محمدعلى و قاسمعلى كوچنانى (١٣٨٨). *ابداعات فلسفى علامه طباطبايى*. تهران، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه‌ى اسلامى..

٣- ما هي إشكاليات هاتين الرؤيتين ونقاط الاختلاف بينهما وأيّ أسلوب حلٍّ لا تَرِد عليه إشكاليّات كبيرة؟

الباطن والظاهر من وجهة نظر كانط

يعتقد كانط أنّ المعرفة هي حصيلة أمرين متمايزين عن بعضهما، أي الشهود[1] أو التجارب الحسيّة[2] وعمل الذهن. فالذهن لا يصل إلى المعرفة من دون المعطيات الحسيّة كما أن المعطيات الحسيّة لا تصبح معرفةً من دون الذهن ذو الدور الفاعل والمؤثر، بل تحصل المعرفة من وجهة نظر كانط من خلال تركيب[3] هذين العاملين (٢٦، ص ١٤). وعلى هذا الأساس فكلّ ما لا يتعلّق بالتجربة الحسيّة، ليس من الضرورة أن يكون متعلق المعرفة. أطلق كانط عنوان «الظاهر» على كلّ ما يحصل من خلال التجربة الحسيّة، أي الشيء الذي يشكّل صورةً أو حالةً لشيءٍ آخر حيث يمكن إدراكه في قالب إحدى مقولات الفاهمة فقط:

ما دامت الأمور التي تحصل في الذهن يُطلق عليها عنوان الأشياء من حيث مطابقتها لوحدة المقولات، فهي يطلق عليها الظاهر[4] (A248/B305).

وعلى هذا الأساس، فالظاهر هو الذي يتعلّق بالمعرفة فقط من وجهة نظر كانط وكلّ ما ليس ظاهراً فهو خارج عنها. طبعاً يواجه كانط في هذه المرحلة المعرفيّة إشكالاً هامّاً يتوقف مصير الميتافيزيقيا الكانطيّة على كيفيّة الإجابة عليها. وتوضيح المسألة، أنّ كانط يعتقد بأنّ الظاهر هو متعلّق المعرفة فقط وأما الذي أطلق عليه عنوان «نومن» (الباطن) أي الأمر المبهم الواقع وراء الظاهر، فهو خارجٌ بالمطلق عن دائرة المعرفة (٢٧، ص ٤٨٩)؛ والسبب في ذلك أنّه لا يمكن اختبار الشيء كما هو، بل تجري التجربة في إطار الزمان والمكان ومن خلال مقولات الفاهمة الذهنية؛ أمّا السؤال الأساسي الذي يمكن أن يُطرح هنا: ماذا

---

1 .Sensible intuition

2 .Sensory experience

3 .Combination

4 .Appearances to the extent that as objects they are thought in accordance with the unity of the categories are called phenomena.

يمكن القول حول وجود «النومن» أو «الشيء في نفسه»، أو بعبارةٍ أخرى الشيء الاستعلائي[1] الذي يكون «الظاهر» ظلّ له؟ هل يجب إنكار هكذا شيء لأنّه خارجٌ عن إطار التجربة والمعرفة وبالتالي حصر كافة إدراكات الإنسان بالظواهر الذهنيّة؟ في هذا الحال يصبح مضمون أفكار كانط عبارةً عن المثاليّة التي أراد الإشكال عليها[2]. بعبارةٍ أخرى عندما نعتبر وجود الظاهر نوعٌ من الوجود العرضي[3]، أي عندما يكون وجوده نتيجةً لوجودٍ آخر، فكيف يمكن عند ذلك الغفلة عن «علة» هذا الظاهر وإخراج المعرفة به عن دائرة المعرفة الإنسانيّة بالكامل (٢٨، ص ٤٠٣) ومن هنا يجب اعتبار وجود الباطن في فلسفة كانط أمراً ضرورياً من دون أن تحصل في الذهن أيّ معرفةٍ به (٨، ص ٢٦٨). وقد صرّح كانط في كتاب ***التمهيدات*** بضرورة قبول وجود الباطن:

> **في الحقيقة إذا كان مقبولاً أن نعتبر المحسوسات صرف الظواهر، لذلك قبلنا وجود الشيء في نفسه باعتباره أساس وجودها... إذاً يمكن القول أنّ هكذا وجودات عقليّة التي هي أساس الظواهر، مقبولة لا بل لا مفر من ذلك.[4] (٢٣، ص ٣٢).**

بعبارةٍ أخرى فإنّ مفهوم المضاف للشيء الظاهر أو الشيء المتجلي، هو مفهوم شيءٍ غير ظاهرٍ أو غير متجل. يبدو انّ قبول الباطن باعتباره الشيء في نفسه أو الذات المعقولة لا يتلاءم مع عبارات كانط الأخرى وكأن كانط قد وقع بنوعٍ من التناقض. تحدث ياسبرس بشكلٍ صريحٍ حول التناقض الموجود في هذه الرؤية وأضاف بأنّ قبول الباطن باعتباره ذاتاً معقولةً أو شيئاً في نفسه يعني قبول مضمون شيء فارغ. بالأخص وأنّ ياسبرس وجّه نقده للباطن باعتباره «علة» وأوضح أن «العلةَ» مفهومٌ خالصٌ لا يمكن استخدامه حول شيءٍ

---

1 .Transcendental object

٢. یکی از اهداف اصلی کانت از طرح نظریه‌ی خود نقد ایدئالیسم و شک‌گرایی است. برای پی‌بردن به این مطلب نگاه کنید به (BXXXV).

3 .Accidental existence

4 .In fact when we rightly regard the objects of the senses as mere appearances we thereby admit that they have a thing in itself as their ground. Therefore we also admit the existence of things in themselves: the thought of such noumena i.e. the things of understanding isn't merely allowed but is avoidable.

يكون مضمونه «لا شيء» (٢١، ص ٤٢-٤٣). عرض كانط هذا الإشكال في كتاب ***نقد العقل المحض*** على الشكل الآتي:

وهنا إبهام يمكن أن يؤدّي إلى سوءِ فهمٍ كبيرٍ وهو أنه في الوقت الذي تتخذ فيه الفاهمة شيئاً يكون على علاقةٍ بالظاهر المحض فقط، يوجد تصورٌ عن شيءٍ في نفسه بعيداً عن هذه العلاقة، وبهذا النحو تقتنع بإمكانيّة تشكيل مفهومٍ من هكذا شيء. وبما أنّ الفاهمة لا تحصل على أيِّ مفهومٍ سوى عن طريق المقولات فهي تفترض أنّ الشيء في نفسه يجب أن يحصّل مفهوماً بواسطة الفاهمة على الأقل. وهنا تقع الفاهمة بخطأ حيث تأخذ الأمر غير اليقيني بالكامل، أي الشيء الموجود خارج إحساسنا على أنّه أمرٌ معيّنٌ وقد تمكنّا من معرفته عن طريق الفاهمة[١] (B306-307).

يُضاف إلى ذلك أنّنا نشاهد حالاتٍ في عبارات كانط تزيد من إبهام المسألة. فمن جهةٍ يؤكّد كانط على أنّ ما يتشكّل في الفاهمة (الظاهر) لا يرتبط بأيِّ شيءٍ سوى نفسه؛ ويوضّح من جهةٍ ثانيةٍ أنّ حقيقة الظاهر[٢] هو علاقةٌ محضةٌ[٣] أو بعبارةٍ أخرى عين الربط (A256/B321). يشير بعض شارحي كانط أمثال **لانفسام** أنّ الشيء الوحيد الذي يمكن ان يكون مقصود كانط من هذا النوع من العبارات، القوى العلية[٤]. فبما أنّ العلّة من الخواص الذاتيّة للظاهرة والتي تتعيّن في النسبة إلى مفهومٍ آخر، فإذا اعتبرنا جوهر وحقيقة الظاهر قوّةً عليّة، لذلك يمكنها أن تشتمل على الخواص الذاتيّة من دون التعلّق بشيءٍ آخر كما أنّها تُلحظ في مقام اليقين باعتبار العلاقة المحضة بالمفاهيم الأخرى (٢٤، ص ٦٤٠-٦٤١).

وقد وجّه شارحو كانط الآخرين النقد لهذا التفسير واستحضار القوّة العليّة. ولذلك اعترض **لانفتون** على **لانفسام** واعتبر توضيحه بعيداً عمّا أراده كانط حيث اِعتبر أنّ خواص

---

1 .But here there is an ambiguity which can occasion great misunderstanding, when it calls an object in a relation mere phenomenon, simultaneously makes for itself beyond this relation another representation of an object in itself and hence also represents itself as being able to make concepts of such an object, and since the understanding offers nothing other than the categories through which the object in this latter sense must at least be able to be thought, it is thereby misled in to taking the entirely undetermined concept of a being of understanding as a something in general outside of our sensibility for a determinate concept of a being that we could cognize through the understanding in some way.

2 .Substantia phenomenon

3. Mere relation

4. Causal power

الظاهر هي خواصٌ مع المبدأ الخارجي[1] (٢٥، ص ١٧٧). بمعنى أن الظاهر يحصل على خواصه من خلال العلّة الخارجيّة (وليس الذاتيّة) فيحصل على صورته من خلال مواجهة الذهن لفاعل المعرفة وكلّ ذلك طبق مقولاته وتكون علاقته بالعلّة الخارجيّة علاقةً محضةً وفي الوقت عينه يؤخذ على أنّه أمرٌ مستقلٌّ بعد تشكّله في الذهن حيث لا يرتبط بشيءٍ آخر على الإطلاق. واعتبر **كابلستون** أن بحث علّة الظواهر يعود إلى أمرٍ خارجيٍّ إلاّ أنّه اِحتماليٌّ وظنيٌّ (١٨، ص ٢٧٠). يبدو من خلال الدقّة في عبارات كانط وشارحيه (١٧، ص ١٨؛ ٢٩، ص ٥٦)، أنّ توضيح **لانغتون** هو الأقرب إلى ما أراده كانط حيث يجب اللجوء لعلّةٍ خارجيّةٍ لتبرير المسألة. وعلى هذا النحو لا يمكن لكانط أن يُنكر الباطن، لذلك وللخروج من هذا الإشكال، فهو ينظر إلى الباطن من جانبين عبرّ عنهما بالجانب السلبي والإيجابي[2] (B307). إذا نظرنا إلى الشيء نفسه بلحاظ خروجه عن التجربة والشهود الحسّي وكان مجرّد انتزاعٍ[3] عن ذاك الشهود الحسي، فقد نظرنا إلى بعده السلبي. وبعبارةٍ أخرى في البعد السلبي، نسلب «الباطن» عن المعرفة الذهنيّة ونخرجه عن دائرة المدركات وبعبارةٍ ثالثة نجعله مقابلاً للظاهر فنلحظه «غير ظاهر»؛ ومع ذلك نوافق على القوّة الانتزاعية للذهن وتطابق المقولات مع الأمور الكليّة (A254). وهذا يعني أنّنا إذا نظرنا «للباطن» من هذه الناحية أي كونه شيئاً يؤدّي إلى ظهور الظاهر لنا (ولو على النحو الإمكاني وعلى صورة أصلٍ موضوعيّ)، فقد نظرنا إلى البعد الإيجابي. بعبارةٍ أخرى، يعتقد كانط أنّنا ندرك «الباطن» عن طريق الشهود العقلي[4] وليس عن طريق الشهود الحسي (ibid) وبهذا النحو يمكن اعتبار الذات المعقولة هي البعد الإيجابي للباطن. حاول **نورمن اسميت** -وهو من شارحي فكر كانط- البحث عن طريقٍ يُخرج منه كانط من هذا التناقض. نوضّح المسألة على النحو الآتي:

---

1. Extrinsic properties
2. Negative and positive
3. Abstraction
4. Intellectual intuition.

صحيح أن كافة صورنا المحسوسة تتعلّق بالشيء الاستعلائي بواسطة الفاهمة. إلّا أنّ ذاك الشيء يشير إلى شيءٍ فقط من ناحية كونه استعلائياً. لا يمكن تصور هكذا شيء بعيداً عن المعطيات الحسية، عند ذلك لا يبقى أيّ شيءٍ ليحصل الإدراك عن ذاك الطريق[1]. (٢٨، ص ٤٠٦)

بناءً على ما تقدم يمكن القول أن البعد الإيجابي «للباطن» في فلسفة كانط يرتبط بالإدراكات الحسيّة وعمل الذهن أيضاً، وقد وضّح كانط بصراحةٍ أنّ البعد السلبي للباطن هو صاحب المعنى في منظومته الفلسفيّة وأمّا في البعد الإيجابي فلا يمكن الحديث أكثر مما ذكر:

وعلى هذا الأساس فما أطلقنا عليه الباطن، لا يجب فهمه بغير معناه السلبي[2] (B309).

بعبارةٍ أخرى وبما أنّ الشهود العقلي خارج بالمطلق[3] من وجهة نظر كانط عن دائرة المعرفة وأنّ متعلّق هذا الشهود لا يحصل في إطار الزمان والمكان وفي قالب المقولات بحيث لا يرتبط بالأشياء المتعلّقة بالتجربة (يمكن الوصول إلى الباطن من خلال الظاهر، وليس أنّه متعلق المعرفة)، لذلك لا يمكن الاستفادة من المقولات لتوضيحها (ibid). لذلك، يبدو من خلال الدقة في عبارات كانط في هذا المجال أنّ الذي أراده من معرفة «الباطن» في الحالة الإيجابيّة ليس سوى مفهوم «الباطن». أي إنّه يمكن الحصول على مفهوم الباطن من خلال بسط دائرة المقولات لتشمل المفاهيم الكليّة والانتزاعيّة من دون أن تقع حقيقته في دائرة المعرفة وفي قالب مقولات الفاهمة. لأنّه عندما يمكن الحديث عن «الباطن» يجب عند ذلك الاعتراف بنوعٍ من المعرفة له وإلّا فلا يمكن جعله موضوع قضيّة. مع العلم أنّ كانط يعتقد بعدم إمكانيّة معرفة الباطن بأيِّ وجه. فعندما نُخبر عن الباطن، فنحن نريد بذلك «مفهومه». إلّا أنّ هذا المفهوم ليس من سنخ المفاهيم الأخرى التي

---

1. It is true that all our sense-representations are related by the understanding to an object that is transcendental. But that object in its transcendental aspect signifies only a something=x. it cannot be thought apart from the sense data which are referred to it. When we attempt to isolate it, and so to conceive it in its independent nature, nothing remains through which it can be thought.
2. Thus that which we call noumenon must be understood to be such only in a negative sense.
3. Absolutely

تندرج في إطار الزمان والمكان وفي قالب المقولات في الذهن، بل يكون هذا المفهوم من سنخ المفاهيم الإشكاليّة.[1]

أمّا المفهوم الإشكالي من وجهة نظر كانط فهو أوّلاً الذي لا يشتمل على أيِّ تناقضٍ وثانياً هو الذي يكون حداً[2] لتمايز المفاهيم ولعلاقتها مع المفاهيم الأخرى وثالثاً هو الذي لا يمكن معرفة حقيقته العينيّة[3] بأيِّ شكلٍ من الأشكال (B310).

ويتضح بعد الاطلاع على هذا المصطلح أنّ مفهوم «الباطن» واحدٌ من المفاهيم الإشكالية. لأنّه أوّلاً لا يشتمل على أيّ تناقضٍ، أي أنّه لا يمكن القول أنّ الشهود الممكن بالضرورة هو فقط الشهود الحسي، وذلك لوجود الشهود العقلي للأشياء.

ثانياً لا يحصل هذا المفهوم تحت شعاع الشهودات الحسيّة من خلال توسيع دائرتها ولا يمكن اعتبار معرفة الأشياء (كما هي عليه) نوعٌ من التجربة الحسيّة. بل مفهوم «الباطن» هو الذي يُعيّن الاعتبار العيني[4] للمعرفة الحسيّة ويشخّص حدودها من دون أن يكون مقولةً من مقولات الفاهمة. ويعني هذا الأمر ضرورة الإجابة على سؤال «لماذا يظهر لنا أمرٌ على صورة X بينما يظهر آخر على صورة Y؟» إنّ الأمر الذي يحدّد الظاهر X هو الباطن الذي يختلف عن الذي يحدّد الظاهر Y. إلّا أنّه لا يمكن فهم هذا الباطن بحدّ ذاته لأنّه خارجٌ عن دائرة الزمان والمكان اللذان يشكّلان إطار أذهاننا. بعبارةٍ أخرى، يعتقد كانط أن خواص الظاهر تسمح بالاطلاع على وجود الأشياء، إلّا أنّه لا يمكن فهم الخصائص التي يملكها هذا الوجود أو معرفة الخواص الذاتيّة (٢٥، ص ١٧٠).

بعد هذا التوضيح لمفهوم «الباطن» أو الشيء في نفسه في فلسفة كانط فإنّ معنى الظاهر يختلف عن الشيء الموجود في الفلسفة الأفلاطونية. فالظاهر في الفلسفة الأفلاطونيّة عبارةٌ عن صورة الذات المعقولة حيث يكون الاختلاف بين الصورة والذات المعقولة نفس الأمري هذا أوّلاً، وثانياً يمكن من خلال الظاهر إدراك الذات المعقولة. ولكن الفرق بين

---

1. Problematic concepts
2. Boundary
3. Objective reality
4. Objective validity

الظاهر والشيء في نفسه من وجهة نظر كانط يعود إلى هيكلنا الذهني والإدراكي، وبذلك لا يمكن معرفة الشيء في نفسه من خلال الظاهر. لأنّ معرفة الشيء في نفسه تعني انفصال فاعل المعرفة عن الذهن وأُطره وقوانينه وهذا أمرٌ غير ممكنٍ لا بل متناقض. بعبارةٍ أخرى يعتقد كانط أنّنا لا نكتشف الظاهر، بل نصفه (٢٠، ص ١٧٢). وعلى هذا الأساس فالظاهر يدرس من وجهة نظر كانط من جهة كونه ظاهراً وليس من ناحية كونه صورةً للذات المعقولة المتعالية على الزمان.

الوجود والماهيّة من وجهة نظر العلامة الطباطبائي

أشرنا إلى أنّ الفلاسفة المسلمين وأثناء مواجهتهم للحقيقة الموجودة، ميّزوا بين «ماهيّة» الشيء الموجود و «وجوده» وقدّموا قراءتهم للشيء الموجود من خلال فهمهم للوجود والماهيّة. سنحاول في هذا الجزء من البحث توضيح النظام الفلسفي للعلامة الطباطبائي بهدف دراسة النسبة الموجودة بين الشيء في نفسه والظاهر من وجهة نظره.

بدأ العلامة الطباطبائي توضيح الحقيقة الموجودة من خلال الإشارة إلى مسألتي الوجود والماهيّة كما هو الحال عند ابن سينا وملاّصدرا وقد أثبت الرّكن الأساسي لفلسفة صدر المتألهين أي أصالة الوجود في فلسفته. يبدو أنّ فهم العلاّمة للماهيّة يختلف عمّا أراده ابن سينا وملاّصدرا منها. يظهر من كلام العلامة أنّه لا يعتقد بتحققٍ في الخارج للماهيّة ولو ثانياً وبالعرض خلافاً للملاّ صدرا وأنّ ما يتحقق في واقع الحقيقة ليس سوى الوجود:

«إنّ الماهيّات وأحكامها وآثارها لا تجري في حقيقة الوجود»(١٤، ص ٦٤). بعبارةٍ أخرى يصرّح العلاّمة الطباطبائي أنّ «الحقيقة» هي الوجود وأنّ لا شيء غير الوجود في واقع الحقيقة. ولكن الوجودات الخارجيّة والعينيّة فتقسّم إلى مجموعتين:

- الوجود المطلق (الوجود المطلق من كلِّ قيدٍ وشرط) حيث يمكن التعبير عنه بواجب الوجود أو الوجود الحق تعالى.
- الوجود المقيّد (الوجود المقيّد والمحدود بالأعدام والسلوب) حيث يمكن التعبير عنه بالممكن الوجود أو وجود ما سوى الله.

يعتقد العلامة الطباطبائي أنّه وبصرف النّظر عن الوجود المطلق، هناك وجودٌ آخر يتحقق في الواقع، فالأعدام والسلوب هي التي تبعث على تعينّ وتشخّص الوجودات الخاصة؛ وهذا يعني أنّ للأعدام والسلوب حظٌّ من الحقيقة وإذا ما اِمتاز وجودٌ خاصٌ عن آخرٍ وأصبح متشخّصاً فذلك لأنّه مترافقٌ مع العدم وهو محدّدٌ من ناحية السلوب لذلك يختلف عن الوجودات الخاصة الأخرى:

«... وليس ذلك كلّه إلاّ من جهة الحدود الوجوديّة بحسب ظرف الوجود» (١٢، ص ١٧١).

من جهةٍ أخرى يتحدّد مقدار قرب الوجودات المقيّدة إلى الوجود المطلق بمقدار حدودها وأعدامها:

إنّ كلَّ موجودٍ قُربه من الحقّ سبحانه على قدر حدود ذاته وأعدامه (١٢، ص ٢٢١).

عندما يقع الذهن في مواجهة هذه الحدود والسلوب الوجوديّة وتُعرض الأعدام «الواقعيّة» على الذهن وتظهر فيه، تتشكّل «الماهيّة» في الذهن. فالماهيّة في الحقيقة ليست سوى «ظهور حدود وقيود الوجودات الخاصة في الذهن». بعبارةٍ أخرى، يقدّم العلاّمة الطباطبائي تعبيراً معرفيّاً عن «الماهية»؛ فالماهيات أمورٌ ظنيّةٌ لا تتحقّق بالصورة التي تتجلّى فيها لنا أثناء غياب الذهن، بل يتحقّق وجودها المقيّد في واقع الحقيقة:

الوجود هو الأصل الأصيل في كلِّ شيءٍ وماهيّته أمرٌ ظني؛ فحقيقة الوجود بنفسها (بالذات) هي صاحبة الواقع وعين الحقيقة وكافة الماهيّات ظنيّةٌ تأتي بتبع الواقع (بالذات). لا بل، الماهيات هي جلواتٌ وصورٌ تُحضرها الحقائق الخارجيّة إلى أذهاننا وإدراكنا وإلاّ لا يمكنها الانفصال عن الوجود والاستقلال خارج الإدراك (١٤، ص ٤٦-٤٨).

وعلى هذا الأساس، فإنّ مصطلح «الماهية الموجودة» من وجهة نظر العلامة، لا يقصد به أنّ الماهيّة موجودةٌ في الخارج بنفسها. بل المقصود أنّ هناك وجوداً خاصّاً مترافقاً بالقيود والسلوب يكون منشأ ظهور هكذا ماهيّة في الذهن فيتحقق في الواقع وأنّ هذا الظهور أو الماهية في الحقيقة هي من علامات وأماراتٍ ولوازم الوجود (١١، ص ٢٦١) وقد تحدّث

العلاّمة الطباطبائي في تعليقةٍ على عبارات الملاّ صدرا في الأسفار مجيباً على سؤال: هل الماهيّة موجودة في الخارج أم لا؟

والجواب بالإثبات لا بمعنى أن الماهيّة عينُ حيثيّة الموجوديّة الخارجيّة بل بمعنى نحوٍ من الاتّحاد مع الوجود الخارجي (٩، ص ٧، تعليقة الطباطبائي).

بعبارةٍ أخرى، الاتّحاد بين الماهيّة والوجود من وجهة نظر العلامة، من قبيل اتحاد الحاكي والمحكي والمرآة والرائي وكلّ ماهيّةٍ فهي حكايةٌ عقليّةٌ من الوجود وشبحه الذهني (٥، ص ١٩). وعلى أساس هذا المبدأ وما يظهر من عبارات العلامة فالماهيّة بشرط الشيء أو بعبارةٍ أخرى الماهيّة المخلوطة، يجوز وجودها في الخارج؛ أي الماهيّة من جهة اقترانها بخصائص وجودٍ خاص. مثال ذلك تصدق ماهيّة الإنسان بشرط اقترانها بخصوصيات زيد (١١، ص ٢٤٩). كما أنّ الكلّي الطبيعيّ الذي يُعبرّ عنه العلامة بالماهيّة لا بشرط المقسمي، يمكن أن يحمل عنوان الماهيّة الموجودة باعتبار أنّ الماهيّة لا بشرط المقسمي قسمٌ من أقسامها، أي الماهيّة المتعلّقة بخصائص وجودٍ خاص، فيكون لها ظهورٌ في حدود الموجود الخارجي (١١، ص ٢٥١). من جهةٍ أخرى يصرّح العلاّمة أن الأحكام الذاتيّة للماهيّة أمثال قابليّة الصدق على كثيرين، تصدق في خصوص الظهور الذهني فقط وأنّ ما يتحقّق في الخارج، أي المشار اليه بهذا الظهور الذهني، موجودٌ في الخارج بنفسه وهو خارجٌ عن محلِّ بحث الماهيات:

كلامنا في الماهيّة بوجودها الذهني، الذي لا يترتّب عليها فيه آثارها الخارجية وهي من هذه الجهة لا تأبى الصدق على الكثيرين (١١، ص ٢٥٧).

ثم يضيف بأنّ الجزئيّة أو التشخص الخارجي متعلقٌ بالوجود فقط:

وأمّا الجزئيّة وهي امتناع الشركة في الشيء، وتسمّى الشخصيّة، فالحق أنّها بالوجود (١١، صص ٢٥٩).

يجب الإشارة إلى أن تشكّل المعقولات والمفاهيم الكلية (الماهيات) في الذهن من وجهة نظر العلامة يأتي بعد حصول الصور الحسيّة والخياليّة الجزئيّة في الذهن وهي تنشأ من الوجود الخارجي. وبعبارةٍ أخرى فإن تأثير وظهور حدود وسلوب الوجودات الخاصة

في الذهن يكون بدايةً على شكل صورٍ جزئيّةٍ حسيّةٍ وخياليّةٍ ثم تتحقق على إثر ذلك صور الماهيات الكلية في الذهن:

إنّ جزئيّة المعلوم المحسوس... من قبل الاتصال الحسي بالخارج وعلم الإنسان بأنّه نوعٌ تأثر له من العين الخارجي وكذا جزئية الصورة الخيالية (١١، ص ٢٦٣).

يؤكّد العلامة الطباطبائي على هذا المعنى في مواردٍ عديدة (٩، ص ١١، تعليقة الطباطبائي). وعلى هذا الأساس، فالشيء في نفسه المتحقق في الواقع هو الوجود:

«وجود كلّ شيءٍ عبارةً عن حقيقة وعين ذاك الشيء» (١٤، ص ٦٤).

أما الظاهر لهذا الوجود الخاص فهو عبارةٌ عن ظهور حدود وقيود الوجود في الذهن:

الماهيّات الحقيقيّة التي أطلقنا عليها التجليات المتعدّدة للحقيقة في الذهن ... (١٤، ص ٦٠).

مقارنة واستنتاج

يمكن الإشارة إلى الاختلافات بين نظريّة كانط ونظريّة العلاّمة من خلال ما ذُكر ومن ثم توضيح إشكاليات نظريّة كانط بناءً على النظام الفلسفي للعلاّمة الطباطبائي.

من أبرز الاختلافات بين الرؤيتين أنّ كانط يؤكّد على مسألة أنّ الشيء الوحيد القابل للمعرفة هو الظاهر الذي يظهر في الذهن وذلك بسبب نشاط الذهن ووجود قوالب الزمان والمكان القَبْلية والمقولات الاثني عشر وأما كيف يحكي هذا الظاهر عمّا وراءه وإلى أيِّ مقدارٍ يرتبط الباطن والظاهر فهو خارجٌ بالكامل عن المعرفة البشريّة. من جهةٍ أخرى يؤكّد العلاّمة أنّه لا يمكن الاطلاع على الشيء في نفسه (وهو في النظام الفلسفي للعلامة ناظرٌ للوجود أو حقيقة الوجود) (١٤، ص ٤٩)، ولكن لا يكون ظاهرُ الشيء مستقلاً عن الشيء في نفسه أو إلاّ نفقد معيار العلاقة بين الظاهر والشيء في نفسه. لأنّه وكما اتّضح، فالماهيّة أو الظاهر من وجهة نظر العلامة هو ظهور حدود الوجود في الذهن وتحكي هذه الظهورات عمّا وراءها أي الوجود الذي يكشف عن الحقيقة. بعبارةٍ أخرى، صحيح أنّ الذهن ومن خلال قبول الصور المحسوسة وارتقاءها إلى الصور المعقولة وكذلك مع إصدار الأحكام التصديقيّة، فإنّه من وجهة نظر العلامة يؤدي دوراً فعّالاً ومؤثّراً في المعرفة والإدراك، إلاّ أنّ

هذا الدور الفعال لا يشبه الدور الفعال للذهن طبق نظريّة كانط التي تنزل التجارب الحسيّة في قوالبٍ مشخّصةٍ وحاق الحقيقة مما يؤدّي إلى قطع العلاقة بالكامل بين الظاهر وحقيقة الشيء في نفسه. والصحيح أنّ نشاط الذهن يسمح بادخال الصور المحسوسة إلى الذّهن والتي هي حدودٌ وقيود الوجودات الجزئية، فتحوّل الصور المحسوسة إلى مفاهيمٍ كليّةٍ وأحكامٍ تصديقيّةٍ تكشف حقائق الأشياء. وقد صرّح العلامة في العديد من الأماكن أنّ العلم الحصولي بالأشياء عبارة عن حضور ماهيّة المعلوم عند العالم (١٣، ص ١٢٩؛ ٩، ص ١١، تعليقة الطباطبائي) ويمكن الوصول إليه بالجملة (١٣، ص ١٨١). من جهةٍ أخرى فإنّ هذه الماهيّة أو خواصّها هي واسطةٌ لمعرفة الأشياء وهي التي تهدي الذهن إلى حقائق الأشياء. (١٤، ص ٤٩).

بناءً على موارد الاختلاف بين كانط والعلامة يمكن تلخيص إشكاليات رؤية كانط في النظام الفلسفي للعلامة على النحو الآتي:

١- من أبرز إشكاليات نظريّة كانط توضيح نوعٍ من اللاأدريّة فيما يتعلّق بالواقع الموجود. وبما أنّ الشيء في نفسه خارجٌ عن دائرة المعرفة من وجهة نظر كانط، لذلك لا يمكن إقامة علاقةٍ معنائيّةٍ بين الظاهر المعروف والشيء في نفسه بل تبقى الحقيقة الموجودة في هالةٍ من الإبهام باستمرار. لذلك إذا أردنا عدم اتهام كانط بالسقوط في إشكاليّة المثاليّة، يجب أن نقول على الأقل أنّ رؤيته أقرب إلى اللاأدريّة من أيِّ شيءٍ آخر. ويصبح الإشكال أكثر عمقاً عند كانط إذا ما أشرنا إلى التناقض الموجود في بيانه للباطن، ومع الإشارة إلى أنّ كانط كان عالماً بالتناقض إلاّ أنّه لم يتمكّن من رفضه بأسلوبٍ واضحٍ ومقبول؛ أمّا فلسفة العلاّمة الطباطبائي فهي فلسفةٌ واقعيّةٌ بالكامل، تؤكد على اكتشاف الحقيقة؛ مع العلم أنّه لا يعتبر الحسّ والخيال مصونان من الخطأ. ويحصل الكلّي في الذهن من وجهة نظر العلامة من خلال السير الانتزاعي من الصور المحسوسة إلى الصور الخياليّة ومن الصور الخياليّة إلى الصور المعقولة. يعتبر العلامة كما كانط أنّ الكليّة أمرٌ ذهنيٌّ وأنَّ صناعة الكلّي عمليّةٌ ذهنيّةٌ ترتبط بعالمٍ خارج الذهن ويُراد منها الكشف عن الحقيقة. وعلى هذا

النحو فالتناقض الذي يحصل في الميتافيزيقيا الكانطيّة لا سبيل له إلى فلسفة العلامة. بعبارةٍ أخرى، لا يعتقد العلامة بالعلاقة التي رسمها كانط بين الشيء في نفسه والظاهر. بل الظاهر الذهني في نفسه كاشفٌ عن حقيقة ذاك الشيء ولا يترك الذهن أيّ تأثيرٍ على مضمون الحقيقة من خلال دوره الفعّال في صناعة المفاهيم.

٢- من جملة إشكاليّات كانط أنّنا حتى لو وافقنا على أنّ لِكلّ ظاهرٍ ذاتٌ معقولةٌ خارجيّةٌ يُطلق عليها الباطن، فهل الأشياء التي تنظم في المقولات من أمثال السلب[1]، الامتناع[2]، أو العدم[3] تمتلك باطناً خاصّاً بها؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، فما هو باطن هكذا أشياء؟ وإذا كان جواب السؤال سلبياً، فكيف يمكن تبرير بحث علّيه الباطن للظاهر وسبب حصوله؟ يصبح الجواب على هذا السؤال أكثر حساسيّةً إذا أدركنا كما يقول اسميت، بأنّ كانط قد قبل وجود الشيء في نفسه من دون تردّدٍ (٢٨، ص ٤١٢) ويمكن فهم هذا الأمر بوضوحٍ من خلال عبارات كانط (٢٣، ص ٣٢). إلّا أنّ ما يظهر من كتابات كانط و شارحيه لم يقدّموا أمراً مفهوماً حول الباطن. بينما قدّم العلامة الطباطبائي تقريراً واضحاً حول هذه الأمور. لأنّ هذه المفاهيم من وجهة نظر العلامة لها حظٌّ من الحقيقة فهي تشكّلُ حدود وقيود الوجودات الخاصة. قدّم العلامة وعاء نفس الأمر ليشمل كافة هذه المفاهيم حيث يمكن على أساسه تبيين العدم والقضايا السالبة (٨، ص ٢١٥، تعليقة الطباطبائي).

٣- ينشأ الإشكال الآخر في نظر كانط من عدم وجود تعبيرٍ واضحٍ في نظريته عن السنخيّة بين الظاهر والباطن. يظهر من عبارات كانط أنّه يعتبر الباطن أمراً غير متعيّنٍ لا يسانخ الظاهر (٢، ص ١٣١). وعلى هذا الأساس يوجّه إلى كانط السؤال الآتي: إذا لم يكن هناك من سنخيّةٍ بين الباطن والظاهر، فكيف تحصل المعارف المتعيّنة للانسان وكيف تمتاز عن المعارف الأخرى وكيف يمكن تشخيص أنّ الطاولة غير الكرسي وأنّهما يختلفان عن

1. Negation
2. Impossibility
3. Nonexistence

الحائط؟ أمّا في النظام الفلسفي للعلامة فإنّ الماهيّة الظاهرة في الذهن تنشأ من وجودها الخاص ويتم اكتشـــافها من خلال ذاك الوجود الخاص، وليس من الوجود غير المتعين والمبهم وليس من الوجودات الخاصة الأخرى.

بناءً على ما تقدّم يمكن القول أنّ ميتافيزيقيا كانط تواجه العديد من الإشكاليات الهامة التي عجز شارحوه وحتى كانط نفسه من إيجاد حلولٍ تتناسب مع نظام كانط الفلسفي. من جهةٍ أخرى فإن طرح هذه المسائل في نظام العلامة الطباطبائي الفلسفي، يمكن الحصول على إجاباتٍ واضحةٍ لتلك الإشكاليات، ومن هذه الناحية يمكن تقديم توضيحٍ دقيقٍ لكيفيّة المعرفة والحصول على نظامٍ ميتافيزيقيٍّ منسجمٍ بإمكانه الإجابة على الإشكاليّات التي واجهت كانط.

المصادر:

١. ابن سينا، حسين بن عبد الله (١٣٧٥)، ***الاشارات والتنبيهات***، قم، نشر البلاغة.

٢. احمدي، احمد (١٣٨٨)، ***بين طبقات المعرفة***، طهران، سمت.

٣. افلاطون (١٣٨٠)، ***الجمهورية***، ضمن: ***مجموعة آثار افلاطون***، ج ٢، ترجمة محمد حسن لطفي، طهران، الخوارزمي.

٤. افلاطون (١٣٨٠)، ***فايدروس***، ضمن: ***مجموعة آثار افلاطون***، ج ٣، ترجمة محمد حسن لطفي، طهران، الخوارزمي.

٥. اكبريان، رضا (١٣٨٩)، «***النسبة بين النظري والعملي في فلسفة ملا صدرا***» ***جاويدان خرد***، الدورة الجديدة، العدد ١.

٦. ايلخاني، محمد (١٣٨٠)، ***ميتافيزياء بوئتيوس: مبحث في الفلسفة والكلام المسيحي***، طهران، نشر الهام.

٧. الشيرازي، صدر الدين (١٩٨١)، ***الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة***، ج ١ و ٢، تعليقة العلامة الطباطبائي، بيروت، دار احياء التراث العربي.

٨. الشيرازي، صدر الدين (١٣٦٣)، ***كتاب المشاعر***، باهتمام هنري كوربن، طهران، مكتبة طهوري.

٩. الشيرازي، صدرالدين (١٣٦٠)، ***الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية***، تصحيح وتعليق السيد جلال الدين الاشتياني، مشهد، المركز الجامعي للنشر.

١٠. الطباطبائي، محمد حسين (١٣٧٠)، ***نهاية الحكمة***، ج ١، ترجمة وشرح على شيرواني، طهران، الزهراء.

١١. الطباطبائي، محمد حسين (١٣٧٨)، **طريق العرفان، ترجمة وشرح رسالة الولاية**، ترجمة صادق حسن زاده، مقدمة وتقريظ حسن حسن زاده الآملي، قم، آيت اشراق.

١٢. الطباطبائي، محمد حسين (١٣٩٠)، ***اصول الفلسفة والمنهج الواقعي***، ج ٣، مقدمة وتعليق مرتضى مطهري، مطهري، صدرا.

١٣. الفارابي، ابونصر (١٤٠٥)، ***فصوص الحكم***، تحقيق السيد محمد حسن آل ياسين، قم، بيدار.

١٤. هالينفديل، ر.ج. (١٣٧٠)، ***مبادىء وتاريخ الفلسفة الغربية***، ترجمة عبد الحسين آذرنك، طهران، كيهان

15. Bird, Graham (1965). ***Kant's Theory of Knowledge,*** New York, The Humanities Press

16. Copleston, Fredrrick (1977).***The History of Philosophy***, Vol VI (Wolff to Kant), London: Search Press and New York, Paulist Press

17. Dicker, Georges (2004). ***Kant's Theory of Knowledge: An Analitical Introduction***, New York, Oxford University Press.

18. Gironi, Fabio (2010)."***Review Article: Chronicling The Post Kantian Erosion of Noumena***", ***Cosmos and history***, vol 6, no1. Pp 169-175.

19. Jaspers, Karl (1962). ***Kant***, Edited by Hannah Arendt, Translated by Ralf Manheim, New York, Harcourt, Brace &World, Inc.

20. Kant, Immanuel (2000). ***Critique of pure Reason,*** Translated and Edited by Paul Guyer and Allen W.Wood, Cambridge university press

21. ………… (1997).***Prolegomena to any future metaphysics, Whit Selections from the Critique of Pure Reason***, Edited and Translated by Gary Hatfield, Cambridge: Cambridge university press

22. Langsam, Harold (1994). "***Kant, Hume and Ordinary Concept of Causation", Philosophy and Phenomenological Research***, vol LXIX, pp 625-647

23. Langton, Rae (2006).” ***Kant’s Phenomena: Extrinsic or Relational Properties (A Reply to Allais)”, ”,*** Philosophy and Phenomenological Research, vol LXIX, pp 170-185
24. Savile, Anthony (2005). ***Kant’s Critique of pure Reason,*** Oxford, Blackwell Publishing
25. Scharfstein, Ben Ami (1998). ***A Comparative History of World philosophy,*** New York, State University of New York Press
26. Smith, Norman Kemp (2003). ***A commentary to Kant’s Critique of pure Reason, whit a New Introduction*** by Sebastian Gardner, New York, Palgrave Macmillan
27. Strawson, P.F. (2007). ***The Bounds of Sense (An Essay on Kant’s Critique of pure Reason),*** London and New York, Routledge Publications.

العقل المتهافت بين الغزالي وكانط رؤية نقدية مقارنة لليقين الترانسندنتالي[1]

عبد الله محمد الفلاحي[2]

يسعى الباحث والأكاديمي اليمني عبد الله محمد الفلاحي إلى تأصيل رؤيةٍ نقديّةٍ للعقل الخالص، وقد ذهب من أجل هذه الغاية إلى إجراء مقارنةٍ فريدةٍ بين كلٍّ من الفيلسوف المسلم أبي حامد الغزالي والألماني إيمانويل كانط، إذ يبيِّن الصلة الامتداديّة بين الفيلسوفين لجهة قصور العقل عن إدراك كُنِه الذّات الإلهيّة المقدّسة.

التحرير

******

على الرغم من اختلاف طبيعة الظروف التي أحاطت بكلٍّ من الغزالي وكانط وبيان أثر اختلافها لكن المنهج التاريخي والتتبعي يكشف طبيعة أثر السابق في اللاحق بقدر ما سمح به استقراؤنا المتواضع، أو استقراء غيرنا من مؤرّخي الفلسفة الإسلاميّة أو الأوروبيّة الوسيطة والحديثة والمعاصرة من المستغربين أو المستشرقين من المسلمين وغير المسلمين. مع الإشارة إلى أن أغلب هذه المحاولات انطلقت من إلايمان بحقيقة التواصل الحضاري بين الأمم وحتميّته، عبر العديد من القنوات التي شكّلت الجسر الإنساني في المعرفة والثقافة، وإن بقي العديد من جوانب الاختلاف قائماً خاصةً في طبيعة النقد

---

١. المصدر: الفلاحي، عبد الله محمد، «**العقل المتهافت بين الغزالي وكانط، رؤية نقدية مقارنة لليقين الترانسندنتالي**»، مجلة ***الاستغراب***، العدد: ٩، السنة الثالثة - خريف ٢٠١٧ م / ١٤٣٩ هـ.

٢. أستاذ الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة إب ـ الجمهورية العربية اليمنية.

وأهدافه بسبب اختلاف طبيعة العصر الذي عاش به كلٍّ منهما وما ساد كلّ عصرٍ من مناخاتٍ علميّةٍ وفكريّةٍ وثقافيّةٍ خاصّة.

ونرى فوق ذلك - وبحسب ما توافر لدينا من معلوماتٍ أو مصادرٍ أنّ للغزالي دوره أو أثره في فلسفة العصور الوسطى، وكما هي كذلك في العصر الحديث بأوردةٍ فكريّةٍ وثقافيّةٍ وعلميّةٍ ساعدت على سدّ الفجوة بين عصري الغزالي وكانط، وهي قنواتٌ دلّلت بالفعل على عدم وجود ما يُسمّى بالقطيعة الابستمولوجيّة بين أيِّ بناءٍ أو نسقٍ فكريٍّ أو فلسفيٍّ لهذا الفيلسوف أو ذاك، وبين الأنساق الفكريّة السابقة أو التالية له، مثلما هي الحال بين فيلسوفنا الغزالي والفيلسوف الألماني إيمانويل كانط.

أولاً: الشواهد التاريخيّة

ويُقصد بها ما وقع بين أيدي الباحثين والمهتمين بالتراث الإسلامي عموماً، والتراث الفلسفي خصوصاً، والمهتمّين بنتاج الغزالي الفكري بصفةٍ أخص، من أدلّةٍ على انتقال فكرالغزالي وفلسفته عبر انتقال مؤلفاته المتعدّدة إلى الغرب اللاتيني بوساطة المترجمين والمهتمين بالتراث الإسلامي، الذين تمكنوا من الوصول أو العيش داخل الحواضر الإسلامية (**بغداد، القسطنطينية، دمشق، القاهرة، الإسكندرية، قشتالة، الأندلس، القيروان، سبته، طنجة** ... إلخ). والتي تجمع في مكتباتها آلاف الكتب والمخطوطات الإسلاميّة المتنوعة المجالات والاختصاصات المعرفيّة والعلميّة والأدبيّة، فتمّ لهم إما ترجمتها أو نقلها أو نهبها وإيصالها إلى العديد من مراكز الفكر الأوربي منذ سقوط بغداد، حتى سقوط القسطنطينية في عام ١٤٥٨ م. فشكّلت المُعين الذي لا ينضب من المعارف، والتي أقبل عليها الأوروبيون بشغف، وظلّت في متناول باحثيهم وأساتذة جامعاتهم حتى القرن السابع عشر الميلادي وأكثر. وما تزال متاحف أوروبا ومكتباتها وجامعاتها تحتفظ بمئات الآلاف منها أكثر مما تحتفظ بها المكتبات العربيّة والإسلاميّة وجامعاتها ومراكز أبحاثها، وقد اختارت الدراسة من هذه الشواهد التاريخيّة:

١ -الشاهد الأول: (فرضيّة انتقال مؤلفات الغزالي إلى الغرب اللاتيني في العصر الوسيط).

- فقد أبانت الدراسة دور الغزالي مع غيره من فلاسفة العصر الوسيط الإسلامي واليهودي والمسيحي في ردم الهوّة الفاصلة بين العصريين الوسيط والحديث، وأثّر الغزالي خاصةً في الفلسفة الوسيطة اللاتينية والحديثة، المباشر وغيرالمباشر. فوجدت أن الغزالي فعلاً أثّر في البناء الفلسفي لأشهر أعمدة الفلسفة الوسيطة أمثال: **موسى بن ميمون، و توما الأكويني، و ريموند مارتن، و يهودا حالفي** وغيرهم من رموز السكولائية اليهودية والمسيحية عبر مؤلّفاته المنقولة إلى العبريّة واللاتينيّة والتي منها، ***تهافت الفلاسفة، والمنقذ من الضلال، وإحياء علوم الدين، والاقتصاد في الاعتقاد، ومعيار العلم في فن المنطق، والمستصفى في علم الأصول والمشكاة، وميزان العمل***. وغيرها، فظهرت أفكارها في كتب هؤلاء، من مثل ***دلالة الحائرين*** لموسى بن ميمون، والخلاصة اللاهوتيّة لتوما الأكويني و ***خنجر الإيمان*** لـ ريموند مارتن، والعديد من الترجمات الأخرى، التي مثّلت قنوات اتصال بين الشرق والغرب. وأكدت الدراسة اطلاع العديد من هؤلاء على مؤلفات الغزالي وإفادتهم منها في كثيرٍ من المسائل التي ناقشوها بصدد الفلسفة واللاهوت، كما أوضحته لنا العديد من الأبحاث والدراسات العربية أو الأجنبيّة. فقد نُقل تراث الغزالي ومن ثم تُرجم إلى الإسبانيّة والعبريّة، ومن ثم إلى اللاتينيّة، وكان على رأس المترجمين الأسقف **دومنيكس** أو **ريموند ساليف** (المتوفى ١١٨٠ م) وهو من كبار رجال كنيسة طليطلة، وقد شارك في الترجمة يوحنا بن داود[١] المعروف بالإشبيلي وكان مما نقله للغزالي، مقاصد الفلاسفة الذي نشر عام ١٥٠٦ م في البندقية بعنوان - Logical et philosphia إضافةً إلى كتاب ***التهافت*** الذي نُشر نصّه اللاتيني خلال القرن الثاني عشر الميلادي مع كتاب ***النفس الإنسانيّة بحسب بلاثيوس***[٢]؛ و يرى **بلاثيوس**، و مايرز أن **ريموند مارتن** الدومنيكي من علماء القرن الثالث

---

1. Johnna - David

2. Ernst, Cassirer, ***Kant's life and his thought***, Trans. By: James hode Ed. by: New Haven, London. U. press. 1981,p.78-80

عشر كان يفهم العربية وأدخل كثيراً من حجج التهافت في كتابه ***خنجر الإيمان***، وأنه استل العديد من النصوص من التهافت والمنقذ والميزان، والمقاصد، والمشكاة، والأحياء، ويذكر صريحاً في كتابه الصراع الإيمان رداً على المسلمين واليهود كتباً لابن رشد ترجمت مباشرةً عن العربية، وأنه اعتمد على الغزالي خاصةً في الدفاع عن وحدانية الخالق.

- ويظن **أوليكن** أن بلاثيوس يحمل الكثير من الوثائق التي تدلّل على أقواله وبخاصةٍ حول إفادة **ابن العبري**[1] أبي الفرج من أعلام القرن الثالث عشر إلى درجة القول إنه أخذ فصولاً كاملة من كتاب ***الإحياء*** للغزالي أدرجها في كتبه.[2] وقرّب **بلاثيوس** أكثر من غيره بين مقاطعٍ من صراع الإيمان والخلاصة ضدّ الكفّار وبين نصوصٍ تكاد تكون مترجمةً حرفياً عن ابن سينا والغزالي.[3] أما **موسى بن ميمون** وهو الذي مثّل مصدراً آخر لحسن اطلاع الأكويني على الغزالي، والذي أشار إليه الأكويني في الخلاصة بأنه اقتبس من عالم ديني مسلم يُدعى أبا حامد الغزالي فقد مثّل تلميذاً مخلصاً للغزالي، بل إن باحثاً مثل محمد عزيز الحبابي يرى أن موسى بن ميمون يذكر أبا حامد مرّاتٍ عديدةٍ في الصفحات ٣٩٢،٣٨٣،٢٤٥،٢٠٨ من الترجمة الفرنسيّة لدلالة الحائرين وأنه يلتقي مع أبي حامد في كثيرٍ من الأمور أخصّها دمج الفلسفة والمنطق بالشريعة[4]

ومثّل كتاب ***الحمامة والأخلاق*** لـ **باراهيرامو اليعقوبي** اللامع في القرن الثالث عشر أحد الانعكاسات الواضحة لتأثير الغزالي في يهوديّة القرون الوسطى، والتي قامت على السكولائية المدرسية. إذ صار اليهود المؤلفون يدرسون كتب الغزالي بلهف، ويستعيرون منها كثيراً والدليل ترجمتهم ميزان العمل إلى العبرية، واستبدلت شواهده من التوراة والتلمود بدلاً من شواهد القرآن والسنة النبوية: مثلما فعل يحيى بن يوسف بن باكودا في

---

1. Bar -Hebraues

٢. نازلي إسماعيل، ***النقد في عصر التنوير***، (كانط)، ط ٢ دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦ م ص ٧-٩، ولها كذلك: ***مقدمة المقدمة لكل ميتافيزيقا مكن أن تصير علماً لكانط***، ط ١ دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٧٦ م، ص ٧ وما بعدها.

٣. جوستيان غاردر (عالم صوفي) تر: ***حياة الحويك***، ط ٢، دار المنى، السويد، ١٩٩١ م ٣٣٩، وما بعدها.

٤. إميل بوترو، ***فلسفة كانط***، تر: عثمان امين، ط ١ الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧١، ص ١١.

كتابه ***الهداية إلى فرائض القلوب*** الذي ألّفه بالعربية كما قيل، وهذا كلامٌ مستغربٌ على الرغم من صعوبة المقارنة بكتاب ***الإحياء*** للغزالي، وهذا دليلٌ آخر على أثر الغزالي في الفكر اليهودي كما يذهب إليه اسحق هوزيك في مؤلفه (المختارات) بخلاف رأي بول كولوفيزوف الذي يرى في كتابه ***الفكر اليهودي*** (ص ٧٨) أن نشاط يحيى اليهودي يقع نحو (١٠٨٠ م) أي قبل انتشار مؤلفات الغزالي أو قبل وضع مؤلفاته الأخيرة.[١] ومثلما اعتمد القديس توما الأكويني ومعه ألبرت الكبير على طروحات الغزالي في تحديد قدرات العقل، وأن العقل لا يعارض النقل، وجد جملةٌ من المسيحيين في هجوم الغزالي على الفلاسفة وجبةً دسمة للكنيسة على الرغم مما أحدثته من فتنة شعواء بين أنصار الأرسطيّة الرشديّة والغزاليّة التوماويّة، اللاهوتيّة مثّلت أعلى صور النزاع بين الفلسفة والدين.

ويوفق كل من **جورج فاحد وريتشارد بوبكن، ولويس جارديه** في بحوثهم بين إسحاق البلاغ والغزالي من جهة، وبين يهودا حالفي والغزالي خاصةً في مؤلفهما (الإحياء -و الخوزاري) من جهةٍ أخرى. إذ تتشابه حججهما الموجّهة ضدّ إمكانية العلم والمعرفة المطلقة وخاصةً المعرفة اللاهوتيّة وطبيعة الكون الكلية، والدعوة الأرسطية أو الأكاديمية و البيرونية. لا سيما وأن التهافت وكذلك الإحياء والمقاصد، قد تُرجمت إلى اللاتينيّة كما سبق معنا وأكّده كذلك فاندين بيرج وبلاثيوس كما أشرنا وغيرهما[٢]. ويبقى توما الأكويني الأكثر إفادةً بين الفلاسفة المسيحيين - مثلما هي حال موسى بن ميمون من الفلاسفة اليهود - من الغزالي. وحسب مدني صالح عاش الأكويني على فتات الغزالي ولم يعترف بحقّه، بل وينكر فضله كما ترى **زغريد هونكا**[٣] وهكذا يكون ما قدّمنا، قد اقنع القارئ بالحضور الفعلي أو المباشر للغزالي عند فلاسفة العصر الوسيط اللاتين. ويكون قد اقتنع أن ريموند مارتن وموسى بن ميمون، وتوما الأكويني، وألبرت الكبير، وإسحاق البلاغ ويهودا حالفي، والمدرسة الاسميّة التي يتزعّمها وليام أوكام أكثر من تأثّر بفلسفة الغزالي. إن في أدلّة وجود

---

١. فؤاد كامل، وآخرون، **الموسوعة الفلسفة (المترجمون)** مصدر سابق، ص ٣٢٩.

٢. روزنتال، وي يودين، ***الموسوعة الفلسفية***، مصدر سابق، ص ٣٨٧.

٣. جورج طرابيشي، ***معجم الفلاسفة***، ط دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٧ م، ص ٤٨٢.

الله، أو في وحدانيّته أو الهجوم على الفلسفة الأرسطيّة أو بتحديد قدرات العقل ومجالاته في المسائل الإلهية، أو إثبات حدوث العالم، وأسلوب مهاجمة الأفكار الأرسطيّة، أو فيما يتعلق بواقعية الأسماء وعدم وجود الأشياء خارج مجال إدراكنا الحسي. وأخيراً فيما يتعلّق بتكافؤ الأدلّة والنقائض كما هي الحال عند **ريموند مارتن**، وفي الوقت ذاته مثَّل هؤلاء جميعاً أعظم الحلقات التي تربط الفكر الوسيط بفكر عصر النهضة والعصر الحديث[١].

٢ - الشاهد الثاني: (فرضيّة حصول بعض الفلاسفة المحدثين على الترجمات اللاتينيّة لبعض مؤلّفات الغزالي).

وقد حاولت الدراسة أن تتكشف ملامح تأثير فلسفة الغزالي في بعض فلاسفة العصر الحديث، من خلال الجهود التي بذلت من الباحثين السابقين العرب المسلمين، أو الأوربيين المستشرقين المهتمّين منهم بالفلسفة الإسلامية بصفةٍ خاصّة، أو من خلال الاطلاع على بعض مؤلفات فلاسفة الغرب المحدثين مباشرة، وتحليل بعض مضامينها ذات الصّلة بقضايا المعرفة والوجود، واستخلاص وجوه المشابهة بين طروحاتهم، وطروحات فيلسوفنا الغزالي، بحكم تخصّصنا في مرحلة الدكتوراه بهذا المجال. ووفق ما تقدّم، فقد افترضنا أن فلاسفة العصر الحديث اطّلعوا على فلسفة العصور الوسطى اللاتينيّة والتي أكدت لنا إفادتها من الغزالي أو غيره من فلاسفة الإسلام ولابد أن أفكار الغزالي قد تسربت بهذه الصورة أو تلك إلى العديد من فلاسفة العصر الحديث وحصراً ما وجدناه من تشابهٍ بينه وبين **مونتاني، باسكال، ديكارت، مالبرانش، لايبنتز، هيوم، كانط**. على الرغم من تباين أهدافهم واتجاه فلسفتهم بين تجريبيّة، وعقلانيّة ولاهوتيّة وشكيّة. فكما تأكّد اطلاع توما الأكويني على الغزالي وعلى أوغسطين وأسيلم، تأكّد اطلاع ديكارت على توما،

1. In la espirtuolided,de. Al -gazelx susentedo Oristiono.

عن [أولكن] أثر الغزالي في أوربا (بحث في *مجلة المورد*)، ص ٤١٢ وبلاثيوس، الرشدية، ص ٣١٧،٣٢٤، عن لويس جاردية، وقنواتي، *فلسفة الفكر الديني بين المسيحية والإسلام*، ج ٢ ص ٢٢٩، ومايرز، الفكر العربي، ص ٥١.

ومن ثم اطلاعه على آراء الغزالي إن عن طريق مؤلفات توما نفسها، أو عن طريق مؤلفات الغزالي المترجمة إلى اللاتينيّة: فقد رأى د. **محمد الشريف** أن الغزالي وضع كلّ الملامح الرئيسة للفلسفة الغربيّة من ديكارت إلى برجسون، ونقل عن **هنري لويس** (H. Lewis) في كتابه ***H.of philosophy*** عن ***إحياء علوم الدين***، ما يُبرز مدى ما حمله هذا المؤلف من كثيرٍ من العناصر العلمية التي ظهرت في مؤلفات الفلاسفة الغربيين مثلما هي الحال في كتاب ***في المنهج*** لديكارت. وبالغ شريف في القول إنه:

لو ترجم الإحياء لاتضح الانتحال أبرز اتضاح. وهناك من يرى أنّ ديكارت قد وضع بعض الخطوط أو الإشارات في عباراتٍ اقتبسها من المنقذ ضمن مخطوطاته التي لم تنشر.[1]

وما يؤكّد هذا التصوّر هو مانقله الدكتور **فيصل السامر** في كتابه ***العرب والحضارة الأوروبّيّة*** أن ديكارت قد اطلع على كتب الغزالي ولاسيما المنقذ فيقول:

عقد الكاتب الفرنسي شارل سومان فصلاً عن الغزالي وديكارت قارن فيه بين نبذٍ من مؤلفات ديكارت مقال في المنهج و التأملات في الفلسفة الأولى اللذين ضمنهما قواعد الشك الفلسفي، بنبذٍ من كلام الغزالي في المنقذ وقد توصّل سومان من هذه المقارنة إلى أن ديكارت أفاد من الغزالي، بل إنه يرى أن مدينة ليدن حوت في جامعتها عدداً من أصدقاء ديكارت منهم يعقوب غوليوس أستاذ اللغة العربية الذي عاد من الشرق مزوّداً بمجموعةٍ من المخطوطات العربيّة، كان منها كتاب المنقذ للغزالي وذلك عام ١٦٦٩ م[2]**.**

ويرى الشريف و **محمد يوسف موسى** أن تشابهاً والتقاءً بين أفكار الغزالي وديكارت لم يأت صدفةً وإنّما نتيجة تعرّف الثاني إلى الأول. ويمتدّ هذا التشابه إلى ما لبرانش وهيوم،

---

١. ماري تريزا، ***الغزالي في الغرب اللاتيني***، ضمن (المؤتمر الثاني للأكاديمية المغربية)، ص ٣٩٧. وقارن: لويس جارديه، المصدر السابق، ص ٣٢٤.

٢. في بحثه: ***موسى من ميمون من قنوات انتشار الغزالي في أوربا***، **(ضمن أعمال المؤتمر الأكاديمي)** ص ٣٨١.

وخاصة في السببيّة والمعرفة المطلقة، وفصل الدين عن الفلسفة بالنظر إلى العامة مثلما هي الحال عند **ابن رشد**[١].

اعتماداً على ما قدّمته بعض الدراسات التي عنيت بالمقارنة بين الغزالي وبعض هؤلاء الفلاسفة تم تأكيد اطلاعِ كثيرٍ منهم على مؤلفات الغزالي المترجمة، والاقتباس منها مباشرة، أو بصورةٍ غير مباشرة، أو من خلال ما أبانه لنا تحليل النصوص لبعض مؤلفات فلاسفة العصر الحديث ومقارنتها مع نصوصٍ من مؤلفات الغزالي. وأقرّت الدراسة بتوالد الخواطر العقليّة وتشابهها، وإقرارها بضرورة احتساب الفارق الزمني بين هذا الفيلسوف وذاك، لكن لا يمكن أن يستمر التوالد في هذه الخواطر إلى أكثر من مسألتين، ومن ثم فإنّ التكرار في توافق الطروحات أو المعالجات واستخدام الطريقة نفسها للمعالجة لأكثر من هذا ليست إلّا دليلاً على الاطلاع والإفادة وإن لم يؤشرها أكثر الفلاسفة. إما لاستصغار دور السابق، أو لغرض إخفاء دور الآخرين بحجّة أنّ الفيلسوف لم يعد بحاجةٍ إلى تأثير مصادره، أو يذكر من أفاد منهم، ولربما كانت النزعة الأنتلجنسية في **الثقافة والحضارة** للجنس السامي الأوربي قد حالت دون أن يعترف كثيرٌ من فلاسفة العصر الحديث بدور من سبقوهم من غير أبناء جلدتهم بصورةٍ عامة، وبدور فلاسفتنا والغزالي بصفةٍ خاصة. وهكذا نرى أنّ الفجوة التاريخيّة قد سدّت بين عصري الغزالي وكانط. فمن خلال التفاعل الثقافي الذي حدث بفعل حركة الاتصال بين العصر الوسيط والحديث، مثلما فعلت حركة الترجمة من الاتصال بين فلاسفتنا وفلاسفة العصر اليوناني والروماني، وواصلت بيننا وبين فلاسفة العصر الوسيط اليهودي والمسيحي. ويكفي أن نأخذ نموذجين فقط من الأفكار المتشابهة بين بعض فلاسفة العصر الحديث والغزالي وهما = السببيّة (Cause)، والموقف من الميتافيزيقا بوصفهما لصيقين بفلسفة الغزالي من جهة، وقريبين إلى ذهن كانط زماناً ومكاناً من جهةٍ أخرى.

---

١. دكتور عمر فروخ، *عبقرية العرب بين الفلسفة والعلم*، ط ٣ المكتبة العصرية، بيروت،١٩٦٩، ص ١٤١.

١ - السببية:

وهي النقطة الخطرة في العلم الطبيعي، ونقصد بذلك الموقف النقدي السلبي الذي وقفه الغزالي منها، ورفضه قبول العلاقة الضرورية بين العلّة والمعلول وأثر هذا التفسير عند هيوم. فلقد أشار **بيرج**[١] بوضوحٍ إلى مفهوم السببيّة عند الغزالي وتفسيره لها بأنّها مجرّد تكرار الحوادث أو الظواهر وتعاقبها، وأن هذا القول ردّده هيوم في العصر الحديث[٢]. والأغرب من هذا هو موقف الفيلسوف الفرنسي (**إرنست رينان**) المعروف بتعصّبه وإنكاره إبداع الفلسفة الإسلاميّة، حين رأى أن هيوم لم يقل شيئاً بخصوص الرابطة السببيّة أكثر مما قاله الغزالي، ويرى الدكتور فؤاد زكريا اختلاف الأسباب والغايات، واختلاف التفكيرعند كليهما. أي الغزالي وهيوم كما أرجع الدكتور **زكي نجيب محمود**، الاختلاف بالموقف من الميتافيزيقا إذ حدّد الغزالي موقفه الميتافيزيقي بداية، وعن طريق العقل نفسه، ورأى هيوم بالميتافيزيقا خرافةً لاسبيل إليها[٣]. إنّ هيوم هذا يعدّ الموقظ لكانط من سباته الدوجماطيقي القطعي باعتراف كانط نفسه بذلك.

٢ -الموقف من الميتافيزيقا والبرهنة العقليّة على وجود الله

كان مما أثّر به الغزالي في الأكويني عدم قبوله حجج العقل لإثبات أزليّة العالم أو إبطالها، وإنّ العقل لاقبل له بذلك، ولاسبيل إلى البرهان على ضرورة أحد الحدين وإسقاط الآخر، وأن أرسطو كما يرى الأكويني صرّح في كتاب ***الجدل*** بأن مسألة قدم العالم من المسائل الجدلية التي لايمكن البرهنة عليها، وأنّه يجب العودة إلى نصوص الكتاب المقدّس، كما يصرّح الأكويني في ***الخلاصة اللاهوتية***، وأن هذا ليس إلّا ترديداً لما قرّره الغزالي في

---

1. Birgh

٢. زينب الخضيري، اثر ابن رشد، ص ١٠، وقنواتي، وجارديه، ***فلسفة الفكر الديني***، ج ٢، ص ٢٤٠. وقارن:
R.H.popkin,sub.sk. in Ency. of ph. vol 7.p.451, And -F.Rahmans,sub.Islamic.Ph.in Ency. Of.ph. vol4, p.222 وكذلك Birgh. Altahfut,Vol,I.p.33

٣. مدني صالح، الغزالي، ص ٤١ و ٤٢. وزغريد هونكا، ***شمس العرب تسطع على الغرب***. تر: كمال الدسوقي، ط ١ المكتبة التجارية، بيروت،١٩٦٤، ص ٢٠٤.

التهافت -كما سنرى- من أن حجج الفلاسفة ليست برهانيّةً صادقة، بل متناقضةً متهافتة، ليخلص إلى انتزاع الموضوع من دائرة الفلسفة إلى دائرة الوحي[١] وأن الفلاسفة قد وقعوا بوهمٍ حين حاولوا الاتفاق في الإلهيّات مثلما اتفقوا في الرياضيات، وهم مختلفون في الإلهيات كلّ الاختلاف. هذا الرأي ردّده ديكارت في نقد ما بعد الطبيعة، وهو ما سوف يتكرّر لدى كانط في نقده الميتافيزيقا لعدم وضوح مسائلها وكثرة أخطاء الفلاسفة في تقدير الموجودات المحضة أو العوالم الروحية[٢]. ويرى كانط أن الفرض القائل بأنّ العالم حادثٌ ونقيضه بأنّه أزليٌّ لا أدلّة له، إذ لا يمكن أن يبدو مؤيَّداً بالحجج، إلّا أنّ هذه الحجج لم تبلغ مرتبة اليقين[٣]. وعلى وفق موسى بن ميمون لابدّ من الالتزام بحرفيّة النصوص لأنّها تعلمنا حقيقةً نقصر عن إثباتها بالبرهان.

وإذا كان **موسى بن ميمون** هذا قد مثّل حلقةَ الوصل الأولى بين الفلسفة الإسلاميّة والوسيطة والحديثة، وربط الغزاليّة بديكارت وسبينوزا وباسكال، فإنّ دراسةً خاصة قد عقدت بين الغزالي وهذا الأخير أجراها **روبرت بلانشيه** ركزت على تلك القضية المعروفة بالرّهان، وهي حجة باسكال الشهيرة التي يستخدمها لإثبات وجود الآخرة، وحث غير المؤمنين بها على الإيمان بها في قوله: «**إذا كسبتم كسبتم كلّ شيء، وإذا خسرتم لم تخسروا شيئاً**»، تلك الحجّة ذكرها الغزالي في الإحياء، واتحاف السعادة وميزان العمل والأربعين[٤] ونسبها في الميزان إلى أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام حين قال:

---

١. انظر M.Sharief.M. *الفكر الاسلامي، منابعه، وآثاره*، ت: أحمد شلبي ط ٢، دار النهضة المصرية، القاهرة،١٩٦٦، ص ٩٨،٩٩، وكذلك، عرفان عبدالحميد، *الفلسفة في الإسلام*، ط ١ دار التربية للطباعة والنشر، بغداد، ب.ت.ص ١٤٨،١٤٧، وبدوي، *دور العرب في تكوين الفكر الأوربي*، ط ١ دار الآداب، بيروت ١٩٦٥ م، ص ٣٩، *وفلسفة العصور الوسطى*، ص ١٣٦. ولويس جارديه، *فلسفة الفكر الديني*، ج ١، ص ١٢٤.

٢. M.M. Sharief الفكر الإسلامي، ص ٩٩ و ١٠٠.

٣. الموسوعة الصغيرة، (١) ص ٢٩-٣٠، عن: اوليكن، *الغزالي في اوربا*، (بحث)، مصدرسابق، ص ٤٠٠.

٤. محمد يوسف موسى، **بين الفسفة والدين في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ط ٢ دار المعارف بمصر، ١٩٦٨ م، ص ٢٢٧. والشريف، المصدر السابق ص ١٠٠.**

«قال علي لمن كان يشاغبه ويماريه في أمر الآخرة. إن كان الأمر على ما زعمت تخلّصنا جميعاً، وإن كان الأمر كما قلت هلكتَ ونجوتُ»[١].

هذه العبارة ردّدها أبو العلاء المعري شعراً بقوله:

قال المنجّم والطبيبُ كلاهما:

لا تُحشر الأجساد؛ قلت: إليكما

إن صحَ قولكما، فلست بخاسرٍ

أو صحّ قولي، فالخاسر عليكما

وهي عينها التي ردّدها باسكال، والأمر لايحتاج إلى تفسير طبيعة هذا الاتفاق، فهي إما جاءت من مؤلفات الغزالي التي اطلع عليها باسكال أو من طريق ريموند مارتن في كتابه ***خنجر الإيمان*** الذي أفاد منه باسكال كل الفائدة وهو يكتب دفاعه عن الدين[٢].

ويقارن **بلاثيوس** بين النصين الواردين على التتالي في كتاب ***المنقذ من الضلال***، وكتاب ***الفكر*** لباسكال، مشيراً إلى التماثل والتشابه في النصين وهما المتعلقان بنقيض المعرفة الحسيّة من خلال الأحلام، فحياتنا حلم من أحلام اليقظة نصحو منه عند الموت[٣].

وأخيراً فإن كانط الذي أفاد من الفلاسفة المحدثين قبله مباشرة، وفلاسفة العصرالوسيط ومنهم فلاسفتنا مباشرة، وبشكلٍ غير مباشرٍ من خلال موسى بن ميمون في دلالة الحائرين، أو مجموعة الأكويني بوساطة سبينوزا ولايبنتز، أو من خلال قراءتها مباشرةً من اللاتينيّة قد أفادنا بنصٍّ يوحي لنا من خلاله اطلاعه على تراث الإسلام وإعجابه به كما دوّنه في كتابه ***الدين في حدود العقل*** ومنها قوله

---

1. Birgh, Althafut, Vol 1, p.30 and J.R.Wienberg, Sub. Necolas, In: Ency.of.ph. Vol5, p.500.

إذ أضاف إلى أسبقية الغزالي دور نيقولاس الذي رفض هيوم الاقتراب منه لأنّه اغلق السببية بصورة نهائية. وقارن: رينان، ***ابن رشد والرشدية***، ص ١١٢ وفؤاد زكريا، ***قراءة نقدية في مشكلة الفكر والثقافة***، ط ١ الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة،١٩٧٥ م، ص ١٩. وزكي نجيب محمود، ***المعقول واللامعقول***، ط ٣ دار الشروق، القاهرة، ١٩٧٨ م، ص ٣٤٢،٣٥٤.

٢. راجع:

Birgh, Althafut, Vol 1, p.30 andJ.R.Wienberg, Sub. Necolas, In: Ency.of.ph. Vol5,p.500

٣. عرفان عبد الحميد، ***الفلسفة في الإسلام***، ص ١٤٧-١٤٩. وبدوي، ***دور العرب***، ص ٤١،٢١٣. وعمرفروخ، ***عبقرية العرب***، ص ١٤٢.

يتميز الإسلام بالشجاعة، والافتخار في أنّه لا يلجأ إلى العاجز في نشر دعوته، بل بأساليبٍ تستثير إعجاب الغير، وفي أنّه مستندٌ إلى زهدٍ متّسمٍ بالجرأة والبسالة، وتعزى هذه الظاهرة إلى مؤسّس هذا الدين ودعوته إلى الإيمان بالله الواحد، يعلو على ما سواه في الكون والطبيعة... وإن روح الإسلام لا تتجسد في انقيادٍ أعمى، مجرّدٍ من الإرادة وحرية الاختيار، بل بموالاةٍ كاملة، وصادقة لله المنزّه عن الصفات البشريّة، والذي هو فوق ذلك كلّه قدرة تتسم بطرازٍ سامٍ ورفيعٍ من اللطف والطيبة[1]

ومثل هذا النص يدعم تلك الطروحات التي تعتقد اطلاع كانط على مؤلفات بعض الفلاسفة المسلمين بصورة عامة وبعض مؤلفات الغزالي بصفةٍ خاصة مثلما فعل ماجد فخري، وجميل صليبا وياسين عريبي في دراساتهم المعروفة.

ثانياً: الشواهد النظريّة الاستقرائية:

١ -الشاهد الأول: (فرضيّة تشابه موضوعات النقد ومسوّغاته):

فيما يخصّ موضوع الميتافيزيقا ومسوغات نقد **الترانسندنتالي** (المتعالي) عند الغزالي، وتأثيره في النقد الكانطي، وعود على بدء، فإن الميتافيزيقا وإن ظهرت أنّها خصمُ الغزالي الأول كما وقعت بهذا التصور كثيرٌ من الدراسات، - وهي غير محقّة كلياً - ولكنّه في حقيقة الأمر قد أبان الهدف من نقده الفلسفة أو الفلاسفة وهو: إما لتعالي الفلاسفة عن الدين أو ادعائهم أن الفلسفة تمتلك القدرة على معرفة ما هو غير مقدورٍ عليه بمنهجها، وقد ظهر تهافت أدلّتها وحججها وبراهينها العقلية وتناقضاتها في المتعالي أو الماورائي من الوجود العام والمجرّد أو الخافي من النفس الإنسانية عن الإدراك الحسي، وكذا عالم الغيب من الحياة الأخروية. أو هي الخشية - بنظر الغزالي - ممن يتلقّاها أي الفلسفة، ممن ليسوا أهلاً لها، فيقع في متاهات مباحثها، ولا يسلم من غوايتها وضلالها مما قد يضرّ بعقله وعقيدته معاً. وهو كذلك لم يقف عند النقد السلبي للفلسفة، ولكن - حاله حال كانط - قد وضع

---

1. Henry Corbin, Sub.***Al-Ghasali***. In: Ency.of ph.Vol.3 p.327.

البديل المنهجي الذي يرى أنه يحقق اليقين فيها وقد كان منهجاً ثلاثياً (عقلياً ذوقياً - إلهامياً فيضياً - نبوياً أو قرآنياً)، وهو الذي رآه كفيلاً بإزالة الغموض، وحلِّ معضلات المنهج العقلي البرهاني الصرف في الميتافيزيقا، كما هو مألوف في المسائل الميتافيزيقية، ومن ثمّ أقام به الفلسفة من جديد، ولكن بمنهجٍ إشراقيٍّ على أنقاض الفلسفة المشائيّة بمنهجها البرهاني الرياضي الصرف.

- وإذا كان قد اتضح للكثير من الباحثين، أن الغزالي قد سوّغ منهجه النقدي للعقل والمعرفة العقلية لصالح المسألة الدينية، فإنّ ما لا يمكن إنكاره من خلال البحث العميق، أنه كذلك قد سوّغ نقده لصالح الميتافيزيقا العقليّة، وحين كشف له عدم دقّة البراهين العقليّة المنطقيّة في الوصول إلى يقينٍ في قضاياها لم يفعل مثل ما فعل كانط بإحالتها على الإيمان، بل وجد لها في المنهج الذوقي أو الكشفي مخرجاً جديداً يسوّغ وجودها على هذا الأساس.

- وفيما يخص موضوع الترانسندنتالي وإمكان البرهنة فيه، لقد شمل المنهج النقدي الكانطي - مثلما هو حال الغزالي - عناصر العلم والمعرفة كافة (المنهج - الموضوع - الغاية) فامتد من مصادر المعرفة ومناهج العلم والفلسفة في عصره إلى العلوم ذاتها وتقويم سبل المذاهب والتيارات الفلسفية السائدة، ولم يستطع كانط أن يحصر نقده العقل ومقولاته وملكاته كما أراد في مقدمة مؤلّفه النقدي ***نقد العقل الخالص***. ومع هذا الامتداد ركزّ جهده في إعادة قراءة خارطة العقل الإنساني المتصل بالمعرفة والمنطق والميتافيزيقا ورسمها، على الرغم من أن العلم الحديث وعلم البيولوجيا خاصة قد تجاوز هذا التصور الذي قدّمه كانط، أو علم النفس العقلي السائد في عصره. فقد فصل المعرفة الإنسانيّة على وفق هذه الخارطة التي رسمها فأقام المعرفة النظريّة في العقل النظري ومن خلال ملكاته الثلاث (الحساسية – الفاهمة – ملكة المبادئ) وجعل المعرفة هذه محصورةً بالعلاقة الجدليّة بين (الملكة الأولى والثانية) وحصر موضوعاتها بالظواهر الحسية[1] وأقرّ للعقل

1. Phenomena

النظري بحق الطموح المشروع أن يمتدّ بتصوره إلى جملة المبادئ (**الترنسندنتالية**) أو الأفكار المتعالية، تلك التي حاول كانط أن يناقشها في الجدل الترنستدنتالي، وتوصل من بعده إلى أنّ العقل يستطيع تصور مثل تلك الأفكار (بملكة المبادئ) لكن دون أن يستطيع التحقق منها في العقل النظري، ومن دون الوقوع في المخادعات، والمتناقضات.

- وهكذا بدا العقل النظري - على الرغم من إشادة المعرفة النظرية والمحصورة بالظواهر على أساسه - قاصراً وعاجزاً عن تحقيق ما يطمح إليه من معرفة الشيء في ذاته[1] كما يسمّيه كانط، ذلك العالم المتّصل بالحقائق العليا والمثل الترنسندنتاليّة، أو الحقائق المطلقة التي لا تتصل بالزمان والمكان بوصفهما الشرطين الأساسيين لكلِّ معرفةٍ حدسيّة[2].

- إن المنهج النقدي - الذي حدّده كانط في بحثه الفلسفي - قد حاول ومن خلال الجدل الترنسندنتالي أن يبحث في جملة البراهين التي قدّمها الفلاسفة منذ قديم الزمن، فهي متناقضةٌ ومتكافئةٌ في حالة السلب والإيجاب، يشهد بذلك اختلاف الفلاسفة وعدم اتفاقهم على أيِّ مسألةٍ من هذه المسائل التي ناقشوها، وهو نفسه استنتاج الغزالي قبله وخصوصاً تلك القضايا الشهيرة في الميتافيزيقا أهمها علم النفس العقلي، والكوزمولوجيا العقليّة وعلم اللاهوت (العقلي). لذا كان على المنهج النقدي، أن يبحث وفقاً لهذا الاستنتاج عن ملكة أخرى من ملكات العقل، لتحقق ما لم تحققهُ الملكة الأولى من اليقين، وهي الملكة المسمّاة كانطياً (بالعقل العملي) وهي - بنظر كانط - ليست ملكةً زائدةً على العقل، بل حالة من حالات العقل نفسه. ولمّا كانت عملية الاستدلال أو الفروض الاستدلاليّة المنطقية غير مجدية في تحقيق اليقين لهذه القضايا – كما أكد الغزالي في أكثر من موضع في كتابه ***تهافت الفلاسفة*** وبالنص تقريباً - كان لا بدّ من أن تتحوّل إلى مسلمات أو مبرهنات تتحقق اعتقادياً بالعقل العملي عند كانط، الذي يمثل بحق عملية جوانية أشبه ما تكون بالحالة الإيمانية الغيبية، وعن طريق القلب بحسب التسمية القرآنية الصوفيّة.

---

1. Numena

2. Articale: ***Eternity***, In G.Book...Vol.p.440,441.

- وأخيراً يفترض المنهج النقدي الكانطي ملكة ثالثة أسماها ملكة الحكم، تعمل بالمشاركة مع ملكة العقل العملي في أمور الدين والأخلاق والقانون والجمال، وبذلك يكون كانط قد ظنّ أنه أجاب عن الأسئلة التي وضعها في بداية النقد، وهو يرى أنّها إجابةٌ تتناسب وملكات العقل الإنساني الثلاث وهذه الأسئلة هي: ماذا يمكن لي أن أعرف؟ وماذا علي أن أعمل؟ وماذا يمكن لي أن آمل؟

ـ أزالت الفلسفة النقديّة ـ بحسب كانط ـ حالة التناقض القائمة بين المذاهب الفلسفية الكلاسيكية الكبرى (الحسية – العقلية)، من خلال افتراضها ثنائيّة جديدة تميّز عالمين (عالم الظواهر، وعالم الأشياء في ذاتها)، وبهذا التمييز وقف كانط في وجه الماديّة التي تُنكر كلّ وجودٍ روحيٍّ، أو حقائق عليا، أو مثل ترنسندنتالية. وفتح باب الإقرار بها من خلال المنهج العملي الأخلاقي وصار (وجود الله، وحرية الإرادة، وخلود النفس) من الأمور الاعتقادية القائمة في أخلاقنا العملية، ولا يمكن لنا أن ندلّل عليها بعقلنا النظري، وبأقيسته المنطقيّة دونما وقوعٍ في المخادعة والمناقضة. وبذا يكون كانط قد أغلق الباب في وجه الاتجاه المثالي الذي يقرّ بالأشياء في ذاتها ويرى أن في إمكانه إثباتها ببراهين العقل النظرية. وبدلاً من أن يكون الله الضامن لنا في الوصول إلى اليقين بصدد هذه القضايا، صار القانون الأخلاقي هو الضمان الأكيد لإثباتها داخل كياننا ووجداننا. وهو نفسه نور البصيرة الذي يقذفه الله في قلب العبد، فيخرجه من حالة الحيرة والشك والضلال إلى حالة اليقين والطمأنينة، بحيث ينكشف معه المعلوم انكشافاً لا يقبل نقضه بدليلٍ أو برهانٍ مهما بلغت درجة يقينه، حتى لو جاء به من يقلب العصا حية، أو من يمشي على الماء، أو يطير في الهواء – بحسب الفيلسوف الغزالي[١].

ـ إن المَخرج الذي قدّمته الفلسفة النقديّة لتناقضات العقل النظري من خلال العقل العملي، هو عمليةٌ غير مسوغةٍ أو مفتعلةٍ بحدِّ ذاتها، فلقد أصبح العقل العملي الذي هو ملكة من ملكات العقل نفسه، أشبه بعصا سحرية تلقف ما يأفك العقل النظري من براهين

---

١. الحبابي، *موسى بن ميمون*، من (البحث) مصدر سابق، ص ٣٨٥. وقارن: بدوي، *دور العرب*، ص ٣٥ ويذكر رقم المؤلفات وصفحاتها على الترتيب: ج ٣، ص ٣٦٥. ج ٨، ص ٤٢٩، ج ٤، ص ٤٣، وص ٢١٣.

وحجج ظهرت عند كانط والغزالي قبله متناقضة، ولم يستطع كانط إقناعنا - وبطريقة علمية - كيف عالج العقل العملي أخطاء العقل النظري، اللهم إلّا إذا جعلنا من شماعة العقل العملي مصدراً لراحة ضميرنا وطمأنة نفوسنا نركن إليها، ونخلد لها عندما نعجز عن مواصلة نشاطنا الذهني لحل مشكلاتنا عموماً، إنها المسألة الإيمانية أو الاعتقادية، وهي كثيرة الشبه بإيمان العجائز بكلّ ما جاءت به العقيدة المسيحية وعلى لسان يسوع، والذي بدون الوحي عليه، لن يكون لله أية حقيقة بالنسبة للإنسان، وأن الوصول إلى الله لن يكون إلّا بالطاعة والإيمان، ولكن مع ذلك - حسب فلسفة كانط - مزجت بين المبادئ الثلاث (الله-حرية الإرادة – خلود النفس) من خلال القانون الأخلاقي الذي عيّنه العقل بوساطة الإرادة على نحوٍ متّصلٍ بسلوك الإنسان نفسه. فاستحال أن يعرف الإنسان أو يؤدي واجبه إلّا إذا كان حراً، أو أن يحقق القداسة إلّا إذا كان خالداً، أو أن يرقى إلى مستوى الخير الأعظم إلّا إذا كان الله موجوداً[١].

٢ - الشاهد الثاني: (تشابه نقائض العقل وتهافت أدلّته النظريّة عند الغزالي وكانط)

- تشير الدراسة - ووفق المنهج التحليلي المتأني للمسائل الميتافيزيقية، التي خالف الغزالي من خلالها براهين الفلاسفة الرياضيّة والمنطقيّة بشقّيها (**المشائي الأرسطي، والإشراقي الأفلوطيني الغنوصي**) ممثلين بالفارابي وابن سينا من فلاسفة الإسلام، وذلك في كتابه المشهور ***تهافت الفلاسفة***، وكذا تحليل نقائض العقل النظري عند كانط في كتابه المشهور أيضاً، ***نقد العقل الخالص*** والتي من خلالها أراد تقويض المذهب الدوجماطيقي القطعي في الفلسفة الحديثة، وبخاصة المذهب العقلاني الذي حمل لواءه الفيلسوف الفرنسي **رينة ديكارت** ومن جاء من بعده من أمثال **باسكال، مالبرانش**، أتباع الغزالي في الغرب، **سبينوزا، لايبنتز** إلى جملةٍ من الحقائق والاستنتاجات، والتي منها:

---

١. بدوي، المصدر السابق، ص ٣٦.

١ - ما يخص مسوغات النقد عند كلٍّ من الغزالي وكانط: تُبيِّن الدراسة أن مشكلة المنهج العقلي في تحقيق اليقين في الماورائيات عامة والإلهيات خاصة، والدفاع عن العقيدة وحمايتها من شطط الفلاسفة وغلوهم، وإفساح المجال لقدراتٍ عليا فوق عقلية، وتجسيد مبدأ النقد بين الفرق والمذاهب المختلفة، هو الهدف الذي من أجله ومن خلاله هفت الفلسفة المشائية الأرسطية وأقام الفلسفة الإشراقية على أنقاضها. وعلى وفق ما رسمه الغزالي في التهافت، وكذا عدم التسليم بكل ماهو مقدّم في الثقافة والفلسفة والعلم، ومحاكمة الموروث محاكمةً نقدية، وتحطيم أصنام الوثوقية الدوجماطيقية العقلانية في الفلسفة الحديثة، هو الهدف الذي من أجله هفت براهين العقل النظري، وأقام على نقائضه براهين العقل العملي، وعلى وفق ما رسمه في كتابه **نقد العقل الخالص**.

وأن كانط قد بيّن من خلال مسوغاته النقديّة، أنه مدفوعٌ بفعل الحركة النقدية في عصر التنوير، ومدفوع بمؤثرات دينيّة وفكريّة ومعرفيّة فكانت المراجعة العلمية لطروحات العقل على وفق ملكاته، وتعيين الحدود الدقيقة التي يصلح في نطاقها استخدام العقل في المعرفة، وكان البحث عن إمكان قيام الميتافيزيقا على أساسٍ علمي من عدمه، وكانت المراجعة والمحاكمة الحقيقية لكل نزاعات العقل ودعاواه، وتحديد نهاية البناء الذي يمكن أن يصل إليه العقل في جدله الترنسندنتالي في الميتافيزيقا وقضاياها، هي الأمور المحركة للفلسفة النقدية أو المنهج النقدي في الفلسفة الكانطية، وقد أبان له النقد المجالات التي يمكن للعقل أن يحقق طموحه المعرفي منها. فحدده بعالم الظواهر أو الميتافيزيقا النظرية، وأبان له كذلك أن الميتافيزيقا بتلك الصورة القديمة غير ممكنة أن تصير علماً. ولأهمية الإبقاء عليها وإدخال حالة الديمومة فيها كان لابد من تصور البديل الميتافيزيقي، وكان هذا البديل هو ميتافيزيقا الأخلاق التي تتجاوز كل حالات العوق التي سبّبها لها الأنصار والخصوم على حدٍّ سواء، والذي كان الغزالي قد عبرّ عنه بلغةٍ أخرى حين أسماه البديل

الكشفي النوراني الإلهي، بوصفه الضمان الحقيقي لكلِّ يقينٍ عقلي - بتعبير ديكارت قبل كانط.[١]

٢ - فيما يخص النقائض وجذورنشأتها، تبين بالتحليل والتتبع التاريخي، أن كلاًّ من الغزالي وكانط - بوصفهما أكثر من ناقش هذه القضية - قد اعترفا بأسبقيّة غيرهما في اكتشاف النقائض، فأرجع الغزالي بذور المسألة إلى أرسطو وأسبقية جالينوس في القول بتعادل الأدلة، وإفادته من رد يحيى النحوي على حجج برقليس وأرسطو في قدم العالم، واعترف كانط بأسبقية زينون الإيلي في كشف النقائض، وأن دوره يختلف عن دور زينون السلبي فيها. كما بنيت الدراسات والبحوث، تخلل هذه المسألة بين ثنايا مؤلفات أفلاطون في البارمنيدس وردود أرسطو بصورة أو بأخرى، وقول الفارابي في تكافؤ الأدلّة من الناحية المنطقية، وورودها في مؤلفات بعض فلاسفة العصر الوسيط اليهودي والمسيحي بعد الغزالي، من أمثال: **موسى بن ميمون، وتوما الأكويني، وريموتد مارتن، وغليون ألاقرائي**كما يذكر لنا ذلك بعض المستشرقين من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين، من أمثال: أرنست رينان، وأرثر كولير، وديفيد هيوم، ونهاية بكانط، الذي اعترف بذلك، وذكره في مقدمة كتابيه: ***نقد العقل الخالص، ومقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علماً***. فقد كان **ريموند مارتن** من فلاسفة العصر الوسيط اللاتيني أكثر من أشار إلى القول بتكافؤ الأدلة وتعادل الحجج العقلية متأثراً بطرح الغزالي وسابقيه، إذ قرّر أن مجموع الحجج الثماني عشرة المبرهنة على قدم العالم، لها ما يكافئها من الحجج المناقضة أو المعادلة لها بالقوة المساوية لها، وأن الفوز بقضية حدوث العالم من خلال البراهين الخمسة الاحتياطية ليست دامغة تماماً، والإيمان هو الذي يستطيع أن يمنحنا اليقين.[٢]

---

١. أيضاً، ص ٣٦.

٢. عن: أوليكن، *أثر الغزالي*، مصدر سابق، ص ٤١٥.

ولعلّ سلسلة القائلين بتعادل الأدلة تنتهي حتماً عند هيوم، الذي تنبه على نقائض العقل قبل كانط - كما سنرى لاحقاً - ومن ثم كان حكمه على البراهين العقلية بأنها غير منتجة كونها تعنى بالقضايا القبلية التي يصعب البرهنة عليها[١].

وأن الغزالي أو كانط قد أفادا من هذه الإشارات في بناء النقائض، وصياغة الأدلة النظرية المتعادلة أو المتهافتة وتركيز جملة هذه النقائض حصراً بالكونيات عند كانط والطبيعيات والإلهيات كذلك عند الغزالي.

٣ - **إن الدراسة هذه أوصلتنا إلى** نتيجةٍ أخرى مهمة في تأكيد التأصيل الغزالي لكانط، مفادها، أن النقائض الشهيرة التي حدّدها كانط في الجزء الخاص بالجدل الترنستندنتالي بالكونيات تتفق بحسب تحليلنا النصوص والمقارنة مع المسائل الأربع من كتاب ***التهافت*** للغزالي، وعند مناقشة هذه النقائض وجدنا القضايا التي عرضها الغزالي بلسان الفلاسفة تقابل النقائض[٢] عند كانط والعكس بالعكس، والاختلاف بطريقة الصياغة كما في النقيضة الأولى، وهي: ١ - ((العالم بين الأزليّة والحدوث، أو نقيضة الكم)) وصورتها عند الغزالي = القضية: «إذا كان للعالم بداية في الزمان، فهو ليس متناهياً في المكان» ونقيضها:= «إذا كان العالم محدوداً في المكان، فهو ليس متناهياً في الزمان». وأما صورتها عند كانط فتساوي القضية: «للعالم بداية في الزمان، وهو محدود أيضاً في المكان» ونقيضها يعني «ليس للعالم بداية الزمان، ولاحد في المكان، فهو لامتناه في الزمان والمكان معاً» وتأكد من خلال المقارنة التطابق التام بين القضية الأولى ونقيضها بين الغزالي وكانط مع اختلاف مسوّغات الأدلّة في القضية أو نقيضها بينهما، وكشفت كذلك أن كليهما استخدم قياس الخلف في مسوّغات الأدلّة ونقائضها، وكليهما اعترف بصعوبة الخروج بحلٍّ حقيقيٍّ لهذه النقيضة، وعلى الرغم من أنهما قد حاولا معالجة ذلك من خلال تصورٍ متشابهٍ للزمان

---

1. Kant, La Relegion dans les limites de La Simple Raison.(عن أوليكن المصدر السابق، ص ٤١٥) .

٢. د. عبد الله محمد الفلاحي، ***نقد العقل بين الغزالي وكانط***، ط ١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٣ م، ص. ص، ١٧٣-١٩٤.

والمكان وعلاقتهما بالعالم والأجسام المتناهية على وفق مذهب أرسطو، وكذا تصوّره للحركة وقدم المحرّك الذي لا يتحرّك وعدم تناهيه.

- وفي حين أقام الغزالي أدلّة القضيّة الثانية:= ((العالم مركب من جواهرٍ بسيطةٍ بذاتها، لا يُتصوّر انعدامها، ولا سبب معدم لها، لأنّها قائمةٌ بنفسها، وكلّ ما هو قائمٌ بنفسه لايتصور انعدامه)) ونقيضها: ((العالم مركّب من جواهرٍ وأعراض، ولا يوجد في العالم جواهر مستقلّة بذاتها، والأعراض تفنى بنفسها، والجواهر تبقى ببقاء زوائد على وجودها))، على أساس نفي الصفات عن المركب والجنس أو إثباتها، وافتراض أنّ لا وجود في المكان إلّا للأعراض، وأن الجواهر غير متحيّزةٍ في المكان أو هي كذلك، واعتماد النقيض مبدأ تناهي الأجسام جواهرها وأعراضها أقام كانط دليل القضية:= -(كل جوهرٍ مركّب في العالم من أجزاءٍ بسيطة، ولا يوجد في محل سوى البسيط، وما يتركب منه)، على النظرية الذريّة، وقانون بقاء المادة، وجبريّة الحركة في الطبيعة، والعلاقة الرياضيّة بين الجواهر الروحية كما يصورها لايبنتز، وأقام النقيضة: -((لا شيء مركب في العالم يتكون من أجزاءٍ بسيطة، ولا يوجد في أيّ محل في العالم أي بسيط))- على أساس افتراض استحالة معرفة الجواهر من داخل الوجود، ومن ثم لا وجود إلّا للمركب، وهو ما ثبتّه الغزالي في النقيضة أيضاً، وإن جملة الافتراضات للأجزاء البسيطة ليست إلّا فروضاً عقليّةً لا واقع لها كما يرى أصحاب النقيضة وحسب.

- ويتفق كانط مع الغزالي في النقيضة الثالثة، ((العليّة بين الحرية والجبرية)) أو نقيضة الإضافة وهي ((العالم قديم دائم النسبة إلى الله علّته الأولى)) ونقيضتها: ((العالم حادث، وفاعله لايكون سبباً إلّا بوقوع الفعل منه على سبيل الإرادة والاختيار)) في التمييز بين الفاعل بالطبع والفاعل بالإرادة، إذ الأول: يَنسب إلى قوانين الطبيعة، والثاني: يَنسب إلى الفاعل العاقل أو العلّة الحرّة التي هي الله، ولكن الخلاف بينهما أن كانط أراد أن يميز صورتين للعلية (جبرية) كما في قوانين الطبيعة وحرية كما في الحقائق الثابتة غير المتّصلة بالزمان والمكان. بينما الغزالي وهو الذي اتفق مع هيوم في تصورهما العلاقة بين العلّة والمعلول أراد أن يزيل التناقض بين مفهوم الجبريّة والحريّة في الإرادة الإلهيّة، والتي تفعل

فعلها في العلل القريبة والبعيدة على حدٍّ سواء، ومن ثم فهي حرّة في كلا الحالتين، في حين عند كانط يمكن أن تكون ضروريّةً ويمكن أن تكون حرّةً، ومن ثم كانت القضية ونقيضها صادقتين، والحال نفسها في النقيضة الرابعة. أونقيضة الجهة، وهي عند كانط:

القضيّة: (يوجد كائنٌ ضروريٌّ في سلسلة علل العالم بوصفه جزءاً منه أو علّة له إطلاقاً) ونقيضها: (لاشيء ضروري في هذه السلسلة، بل كل ما فيها ممكن خارج العالم أو داخله)

وعند الغزالي:

القضية: (توجد علّة نهائية في سلسلة علل العالم يسمى المبدأ الأول، يتلازم ضرورةً مع معلوله، ويجوز أن تكون هناك حوادث لا أوّل لها، بل إنّ بعضها علّةٌ لبعضها الآخر، ولا يجوز أن تنتهي إلى علّةٍ لا علّة لها)، نقيضها: ((توجد علّةٌ ضروريّةٌ أولى لحوادث العالم جواهره وأعراضه، هي خالقة له وعلّته، وأيّ تجوّزٍ لحوادث لا أوّل لها، يؤدّي إلى القول بعللٍ لا نهاية لها، واستحالة الوصول إلى إثبات العلّة الأولى، ولو ارتفعت الضرورة عن الأشياء لارتفعت الحكمة في الصانع وفي المخلوقات)[1].

وأهمّ صور الاتّفاق بينهما، في وجود النقائض بحدّ ذاتها وتشخيص القضايا المتناقضة التي حصر سببها كانط في محاولة إثبات اللا مشروط بمنهج المشروط وموضوع اللامشروط غير متحقق بالإدراك الحسي، وذلك لأن الإدراك الحسي يتطلّب أن يكون موضوعه مشروطاً بالزمان، والمكان، وجملة العوالم العلويّة، أو الأشياء في ذاتها غير محصورةٍ بزمانٍ ولا مقيّدة في مكان. وعلى هذا فإن أيَّ محاولةٍ للتدليل بالعقل المجرّد سوف لا توصلنا إلّا إلى مماحكاتٍ ومغالطات. وبتعبير الغزالي: إنّها مجرّد مقابلة إشكالات بإشكالات.

٤ - أشارت الدراسة وبمنهجها التحليلي المقارن إلى مدى التماثل والتطابق النقدي بين الغزالي وكانط في مناقشة أدلّة العقل النظري المتعلّقة بالنفس الإنسانية والمنحصرة

---

١. *نقد العقل الخالص*، ص ٣٧٥-٣٧٨. ود. عبد الله محمد الفلاحي، *نقد العقل بين الغزالي وكانط*، ص.ص،١٧٢-١٩٥.

بأربعة أمورٍ تمثّلت بجوهريّة النفس، وصلتها بالبدن وتمايزها عنه، وخلودها بعد انفصالها عن الجسد.

واتّضح من خلال البحث في الجوانب الأخرى المتصلة بالجدل الترنسندنتالي ونقائضه - بتعبير كانط، أو تهافت أدلّته النظريّة البرهانية – بتعبير الغزالي، أنهما متفقان على وجود النفس وجوهريّتها وخلودها، وأن النقد يركز على أنّ العقل غير قادرٍ على إثبات ذلك بأدلّته النظريّة المجرّدة أو القائمة على الاستدلال والقياس، وكذا الاستدلال من خلال الشعور الذاتي بوجود النفس، كما هو عند ديكارت - وكان الخلاف بينهما في طرق تهفيت هذه الأدلّة.

فقد أرجع الغزالي السبب في ضعف البراهين إلى نقصٍ في الاستقراء وبُعد موضوع النفس عن التجربة الحسيّة، وخاصة للتأكد من حالها بعد الموت، وأن جملة الأدلة المستندة على انقسام الجواهر بانقسام أماكنها، أو الاعتماد على البواعث والانفعالات والرغبات، أو تباين التفكير بين الحيوانات والإنسان، كلّها غير قادرةٍ على مواجهة نقائضها، أو أنّها تفتح باب الاحتمال لتفسيراتٍ أخرى موازية أو معادلة لها ومن ثم لابد من الاستعانة بالشرع أو الاعتماد على ما جاء به الرسل لضمان يقيننا بها، في حين أن كانط أرجع ضعف البراهين بهذا الصدد إلى افتراضنا مقدّمات نسلّم بها، ومن خلال القياس نتوصّل إلى نتائجٍ ملزمةٍ عنها. فالاعتماد على التحليل لا يكفي، والانتقال من مبدأ تحليليٍّ لفكرة الأنا، إلى إثبات موضوعٍ تركيبيٍّ غير ممكنٍ إذ لا نستطيع الانتقال من اللامشروط إلى المشروط، أو إلى حدس تجريبي كما فعل ديكارت وقبله ابن سينا وبعض الفلاسفة العقليين، ومن ثم كان علينا أن نحيل المسألة برمّتها على العقل العملي وتتقبّلها مسلمةً أو برهنة مسلمة أخلاقيّة. أو على العقل أن يستعين بعاملٍ خارجيٍّ يتمثّل بالوحي أو ما جاءت به الرسل كما يرى كانط في مؤلّفاته اللاهوتيّة[١].

---

١. د. عبد الله محمد الفلاحي، المرجع السابق، ١٨٢-١٨٧. وص ٤٠٩-٤٣٠.

٥ - وأما فيما يخصّ أو يتّصل بمناقشة (أدلة وجود الله والموقف النقدي منها)، فقد أكّدت الدراسة بدءاً، انفراد كانط بمناقشة الدليل الأنطولوجي (أو دليل الكائن الكامل) كما قدّمه أفلوطين، وأوغسطين وأنسيلم، وديكارت وهو الذي لم يناقشه الغزالي لعدم تعرّض فلاسفتنا قبله إلى مثل هذا الدليل، عدا إشارةٍ عرضيّةٍ في معرض حديثه عن دليل الصانع أو النظام. في حين اتفق الغزالي مع كانط عند مناقشتهما دليل الواجب والممكن (أو دليل العلية)، والدليل الغائي = (أو دليل النظام)، في أهميّة هذين الدليلين وشهرتهما، بل إن الغزالي قد استخدمهما بصورةٍ متفاوتةٍ في كتبه الكلاميّة، ويشيد كانط بهما أيّما إشادة بوصفهما الدليلين الموروثين والمتعاقبين عبر تاريخ الفلسفة والأديان والعلوم، وأن دليل النظام هو الذي يستحق دائماً أن يذكر. وهذا دليلٌ على إفادة كانط من الفلسفات السابقة عليه بهذا الجانب ومنها فلسفة الغزالي، ومن جاء من بعده من فلاسفة الإسلام أو المسيحيين أو من غيرهم. وقد تركز نقد الغزالي وكانط هذين الدليلين المتشابهين أو المتضاربين في (المسوغات أو المقدمات والنتائج) على أمرين[1]:

ا. تناقض القول بقدم العالم مع القول بعلّةٍ أولى له، مع تجويز حوادثٍ لا أوّل لها، وأن تلازم العلّة مع معلولها لا يوصلنا إلى علّةٍ واحدة، بل ربما إلى عللٍ كثيرةٍ كما رأى الغزالي بالنسبة لدليل العليّة أو أن قيام هذا الدليل على استنتاج علّةٍ أولى من امتناع التسلسل اللامتناهي في العلل في العالم الحسي، لا يسمح لنا العقل أن نستدل على هذا النحو في التجربة، وأن نمدّه إلى ما بعد التجربة، فإن عمليّةٍ كهذه تشكو من المخادعة، ولربما الوقوع في الدّور مرة أخرى كما يرى كانط بالنسبة أيضاً لهذا الدليل.

ب. إن الاحتجاج بالنظام في دليل الصانع لا يستطيع إثبات علّة هي الله، بل ربما علل أخرى، وإن إقامة هذا الدليل مع نفي الإرادة يوصلنا إلى ممكنات، مثل أن لكلِّ شيءٍ محرّكاً يحركه، فربما كان المحرك من جنسه، وأن النظام قد يكون من جنس المنظم أو مفارقاً له ومعناه جواز القولين على حدّ سواء، كما يرى الغزالي، ويوافق كانط الغزالي في هذا النقد

---

١. أرنست رينان، *ابن رشد والرشدية*، تر: عادل زعيتر، ط ١ دار إحياء الكتب العربية، القاهرة،١٩٥٧، ص ٢٥٨.

من أن الاعتماد على مسألة النظام قد لا توصل إلى الله كما هو، وإنّما توصلنا إلى مهندسٍ وصانعٍ أو مشكلٍ للمادة، وليس خالقاً لها، مثلما أن التدرّج في العلل لا يوصل إلاّ إلى تصوّر موجودٍ يملك كلّ كمالٍ وعزّة، ولا يقدم تصوراً عن ذاته، ولا يبرهن التخطيط والنظام كغائيةٍ في الطبيعة على واقعيّة العلّة القصوى للعالم[١].

ويتّفق الغزالي مع كانط إجمالاً في أن الهدف من النقد هو بيان حالة الضعف والخداع أو الوهم اللذين يعتريان الأدلّة النظريّة على وجود الله، لأننا بمثل ما نستطيع إثبات وجود الله بهذه الأدلة، يمكننا أن لا نثبته أو نثبت موجوداً غيره بها أيضاً، لأن معرفتنا الحقيقية مقتصرةٌ على كل ما ينسب إليه حالٌ من الوجود المتعيّن زماناً ومكاناً[٢].

لقد أوصلتنا جملة الاستنتاجات السابقة في هذه الدراسة إلى أنّ الغزالي وفق ظروف عصره ومن دون حتى احتساب فارقٍ للزمن، مثل مرحلة متقدمة في العقلانيّة مهما أطلقت الأحكام على طبيعة فكرنا العربي الإسلامي وقتئذ، وأن من محامد هذه العقلانيّة النقديّة أنها وضعت حدّاً للمطلق الأفلاطوني الأرسطي، وأنّها فصلت بين المذاهب والتيّارات الفكريّة بعد الغزالي، فامتازت الفلسفة المشائية ممثّلةً بابن رشد وابن باجة عن الفلسفة الإشراقية الممثلة بابن طفيل، وامتاز التصوّف الإشراقيُّ عن الفلسفة ممثلاً بابن عربي وابن سبعين، وامتاز علم الكلام بمناهجه ورجاله عن الفلسفة ممثّلاً بابن حزم وغيره، ولم يكن الغزالي أو أفكاره المسؤولين عما أصاب العقل العربي من تراجعٍ وانحطاطٍ في العصور التالية، بقدر ما كانت أفكاره قد اتخذت وسيلةً لمقاومة كلّ عقلانية من قبل آخرين جاؤوا

---

١. هيوم، ديفيد، ***محاورات في الدين الطبيعي***، ص ٢١٥.

٢. جملة النقائض التي أوردها كانط في جدله الترانسندنتالي في نقد العقل الخالص، ثماني مسائل: أربع مثبتة، وأربع منفية، وهي تتفق تقريبا مع المسائل الأربع الأولى في كتاب التهافت للغزالي، وهي التي بدورها تنقسم إلى أربع مثبتة =(رأي الفلاسفة)، وأربع منفية،=(رأي المتكلمين)، والتي حصرها كانط في الطبيعيات. وكل مسألة من المسائل الأربع في تهافت الغزالي، تقابل نقيضة من نقائض كانط الأربع، وإن لم يفصلها الغزالي، لكن دراستنا في الدكتوراة تثبتت من ذلك، وبينت وجوه التماثل والتخالف بين التصورين. كما وجدت دراستنا أنه مثلما جعل الغزالي من القضايا (رأي الفلاسفة) ونقائضها (رأي المتكلمين)، جعل كانط من القضايا =(رأي القطعيين) وجعل من النقائض =(رأي التجريبيين) وكلاهما أي (الغزالي، وكانط) يرفضان تبني رأي أحد الطرفين أصحاب القضايا وأصحاب النقائض. للمزيد من التفاصيل: أنظر: د. عبد الله محمد الفلاحي، ***نقد العقل بين الغزالي وكانط***، ط ١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٣ م، ص. ص، ٣١٠ -٣٤٨.

من بعده هم بالأساس ضد العقل والعقلانية، لكن اتضح لنا فيما بعد أن رموز الحركة اللاعقلانية التي ظهرت في عصورٍ متأخّرةٍ عن الغزالي قد اتهمته بالعقلانية والمروق والزندقة، لا فرق بينه وبين خصمه ابن رشد إلّا بدرجاتٍ بسيطة، بل رفضت كلّ طروحاته الفقهية والكلامية بحجّة العقلانيّة[1].

ولئن كانت العقلانية هي، أرجوزتنا المنشودة في الفكر العربي الإسلامي، وندّعي أن الغزالي قد حطّ من قدرها ومكانتها، فالسؤال الآن هو إلى أيِّ حدٍّ ما يزال المطلق العقلي هو الحاسم في المعرفة الإنسانيّة وفي التطور الحضاري والفكري؟، ولعلّ جزءاً من هذا الجواب سيكون بالسلب إذا ما نظرنا سريعاً إلى عالم اليوم، فإننا نجد ضآلة الدفاع عن المطلق العقلي بعد أن حلّت النسبيّة ليس في العلم والفلسفة وحسب، بل طالت معظم المجالات الأخرى، كالاقتصاد والسياسة، والقانون، والأخلاق، وبقية المجالات الإنسانيّة المتجدّدة.

ولم يعد كانط في عالم اليوم مذنباً كما اتّهمه الألمان بأنّه حرمهم من نعمة الميتافيزيقا، ولم يعد مطلوباً منه تصحيح أخطاء الإبستمولوجيا أو الميتافيزيقا التي أقيمت على أساسٍ من العلم والهندسة والرياضيات في عصره المنهار أي في عصر النسبيّة أو الاحتماليّة التي جاءت من بعده في هذه العلوم الأخرى.

المصادر:

١. أوليكن، *الموسوعة الصغيرة*، (١) ص ٢٩-٣٠، عن: أثر الغزالي في أوربا، « ***In la espirtuolided,de. Al -gazelx susentedo Oristiono***».

٢. بدوي، *دور العرب في تكوين الفكر الأوربي*، ط ١ دار الآداب، بيروت ١٩٦٥ م.

٣. بوترو، إميل، *فلسفة كانط*، تر: عثمان امين، ط ١ الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧١.

٤. تريزا، ماري، *الغزالي في الغرب اللاتيني*، ضمن (المؤتمر الثاني للأكاديمية المغربية).

٥. جاردية، لويس، وقنواتي، *فلسفة الفكر الديني بين المسيحية والإسلام*.

---

١. أ د. عبد الله الفلاحي، *نقد العقل*، مرجع سابق، ص، ٣٤٨ -٣٦٠.

٦. الحبابي، ***موسى بن ميمون***، من (البحث).

٧. الخضيري، زينب، أثر ابن رشد، وقنواتي، وجارديه، ***فلسفة الفكر الديني***.

٨. روزنتال، وي يودين، ***الموسوعة الفلسفية***.

٩. رينان، أرنست، ***ابن رشد والرشدية***، تر: عادل زعيتر، ط ١ دار إحياء الكتب العربية، القاهرة،١٩٥٧.

١٠. زغريد هونكا، ***شمس العرب تسطع على الغرب***. تر: كمال الدسوقي، ط ١ المكتبة التجارية، بيروت،١٩٦٤.

١١. زكريا، فؤاد، ***قراءة نقدية في مشكلة الفكر والثقافة***، ط ١ الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة،١٩٧٥ م.

١٢. شريف، «**M.M.Sharief**»، ***الفكر الإسلامي، منابعه، وآثاره***، ت: أحمد شلبي ط ٢، دار النهضة المصرية، القاهرة،١٩٦٦.

١٣. طرابيشي، جورج، ***معجم الفلاسفة***، ط دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٧ م.

١٤. عبد الحميد، عرفان، ***الفلسفة في الإسلام***. وبدوي، دور العرب.

١٥. عبد الحميد، عرفان، ***الفلسفة في الإسلام***، ط ١ دار التربية للطباعة والنشر، بغداد، ب.ت.

١٦. غاردر، جوستيان (***عالم صوفي***) تر: ***حياة الحويك***، ط ٢، دار المنى، السويد، ١٩٩١ م.

١٧. فروخ، دكتور عمر، ***عبقرية العرب بين الفلسفة والعلم***، ط ٣ المكتبة العصرية، بيروت،١٩٦٩.

١٨. الفلاحي، د. عبد الله محمد، ***نقد العقل بين الغزالي وكانط***، ط ١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٣م.

١٩. كامل، فؤاد، وآخرون، ***الموسوعة الفلسفية*** (المترجمون).

٢٠. ***كانط***، ط ١ دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٧٦ م.

٢١. مايرز، ***الفكر العربي***.

٢٢. مدني صالح، ***الغزالي***.

٢٣. موسى بن ميمون، ***من قنوات انتشار الغزالي في أوربا***، (ضمن أعمال المؤتمر الأكاديمي).

٢٤. موسى، محمد يوسف، ***بين الفلسفة والدين في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط*** ط ٢ دار المعارف بمصر، ١٩٦٨م.

٢٥. نازلي، إسماعيل، ***النقد في عصر التنوير***، كانط، ط ٢ دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦ م.

٢٦. نجيب محمود، زكي، ***المعقول واللامعقول***، ط ٣ دار الشروق، القاهرة، ١٩٧٨ م.

٢٧. هيوم، ديفيد، ***محاورات في الدين الطبيعي***.

28. Birgh, Althafut,Vol(1,p.30 and J.R.Wienberg, Sub. Necolas, In: ***Ency.of.ph***. Vol5,p.

29. Ernst, Cassirer, ***kants life and his thought***, trans. By: james hoden Ed. by: New Haven, london. u. press. 1981.

30. Henry Corbin,Sub.***Al-Ghasali***. in: Ency.of ph. Vol.3 p.327.

31. Kant,***La Relegion dans les limites de La Simple Raison***.

32. R.H.popkin,sub.sk in Ency. of ph. And -F.Rahmans,sub.***Islamic.Ph.in Ency***. Of.ph. vol4.

مديح المُثَنَّى أو كانط ضدَّ هيجل

موسى وهبه[١]

النص التالي للفيلسوف اللبناني الراحل موسى وهبه (١٩٤١ - ٢٠١٧). هو من عيون النصوص التي كتبها في سياق مجهوداته ومقارباته النقديّة لفلاسفة الحداثة.

وعلى الرغم من المساحة القليلة التي انبسطت فيها هذه المقالة، فقد شكّلت سطورها نواة لدراسات لأطروحة نقديّة مقارنة بين عَلَمين من أعلام الفلسفة الحديثة هما كانط وهيجل.

أمّا ما تتميّز به مقالة «مديح المثنى» ـ أو كانط ضدّ هيجل، فهي في محاكاتها للمضمر الذي ينطوي عليه كلّ منهما حيال الآخر، ثم تظهير هذا المُضمر بأسلوبيّةٍ تتسم بالبراعة والرشاقة واللغة والقص الفلسفي البليغ.

تجدر الإشارة إلى أنّ المقالة التي اخترنا استعادتها كانت نشرت افتتاحيةً لمجلة «فلسفة» في عددها الأول والوحيد الذي صدر تحت إشراف وهبه في خريف العام ٢٠٠٣.

هدف الكاتب في هذه المقالة هو إثبات أنّ فريدريك هيجل تأثّر بآراء ونظريات إيمانويل كانط، حيث يمكن القول إنّه أبدى رأيه حولها قاطبةً تقريباً وسلك مسيرته الفكريّة على ضوئها، والجدير بالذكر هنا أنّ المنظومة الفكريّة الكانطية فتحت أفقاً فلسفياً جديداً في شتّى المجالات الفلسفية والإبستيمولوجية وفلسفة الأخلاق وعلم الجمال، وما إلى ذلك من علومٍ أخرى، وهذه المسيرة الفكريّة تواصلت وبلغت ذروتها وباتت أكثر نضوجاً بفضل جهود الفلاسفة المثاليين الألمان الذين تلوه، وعلى رأسهم فيخته وشيلنج وهيجل.

هيجل من خلال نهجه الجدلي المشهود بادر إلى تحليل المسيرة التأريخية للفكر البشري، وفي هذا المضمار وصف المبادئ الفلسفيّة التي تبنّاها بأنّها الغاية النهائيّة والمقصد الذي يطمح الفلاسفة إلى بلوغه في نشاطاتهم العلميّة، لكنّه مع ذلك أعرب عن احترامه وتقديره البالغ لفلسفة كانط؛ ومن هذا المنطلق اعتبر فلسفته سنداً لفلسفة كانط وفي الحين ذاته تفنيداً[٢] لها.

---

١ . فيلسوفٌ لبنانيٌّ، متعمّقٌ في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، الفلسفة الحديثة والمعاصرة وأحوال الميتافيزيقا.

2. Aufheben

المؤاخذة الإبستيمولوجيّة التي أوردها هيجل على كانط أنّه بقي يدور في فلك الفاهمة دون أن يلج في عالم العقل الرّحب بحيث عجز عن وضع حلٍّ للتعارض الحاصل في بعض المسائل العقليّة، ناهيك عن أنّه اعتبر كشف الحقائق أمراً مستحيلاً بادّعاء كون المعرفة تقتصر على الظواهر (الفينومينات) فحسب؛ وهذا يعني أنّه مع عظمته الفكريّة، لكنّه أخفق في صيانة نظريّاته وآرائه من الازدواجيّة والتضادّ، لذلك قيل إنّها ليست على نسقٍ واحدٍ.

التحرير

******

يأخذ هيجل على كانط، أو هو يأخذ عنه بالأحرى، كلَّ شيء تقريباً. يقارعه صنواً بصنو، ويحذو حذْوَه نعلاً بنعل.

وهو إذ يُطبِّق عليه منهجه في الاستيعاب والتخطّي، في النسْخ على ما كان يصحّ أن يُقال، يُطْبِقُ عليه من جهاته الأربع ويحيله إلى أمرٍ مضى من غير رجعةٍ على ما يحسب. يصنعُ معاصرتنا ولا بدّ ويمكِّننا إذ يتجرَّأ على الأنوار، من أن نتغرْغرَ بنقد الحداثة ومن أن نلعنَ الميتافيزيقا ونبْجَحَ بالبرُء منها.

قلتُ، ألعب كانط ضد هيجل، ألعب الاثنان ضد الواحد والموحّد، ضد الجَملة التي بمنزلة الواحد العائد إلى ذاته؟ أستعيد كانط إذن. أعيده في مواجهة هيجل. أُعطيه الكلام فيروي هو وأُنصتُ إليه يقول:

قلت (يقول كانط): يفخر هذا المعلِّم بأنه جاء بعدي. يصنعُ من «الجَيْء بعدُ» مقاماً: يعلن ما بعدُ أتمَّ مما قبلُ، ويزعم أن فيه يحقّ ما كان غير مستحِقّ. فَلِمَ لا أنهضُ إليه أعيده إلى حجمه الذي يستحِقّ!

فيقول هيجل:

لن تستطيع ذلك مهما فعلتَ. فأنا رسختُ في البداهةِ وصرتُ إلى الأمم. ثم أعلنتني النهايةَ والخَتْمَ وقلت: لا تفلسفَ بعدي. ثم تسامحتُ وأضفت: إلّا على سبيل الشرحِ والتأويل، أو التطبيقِ أو الاعتراضِ على بعضِ ما قلتُ ببعضيَ الآخر. لكنني حسبتُ لكلِّ

اعتراضٍ ممكنٍ حساباً مسبقاً. إلاّ ترى بعد قرنين إلاّ قليلاً على كيمياء الروح، لا أحد يدخل من الباب الذي عيّنتُ للدخول؟

«قلتُ: خفّفْ الوطءَ ولا تكنْ دعيّاً. إلاّ ترى أنه يُعادُ إليّ أيضاً في كلّ مطرح، وإن بخفرٍ واستحياء؟ إلاّ يعني ذلك أنّ لا شيء انتهى، أنّ لا شيء ينتهي لأنّ الأصل لا ينتهي، لا يتناهى تقول العرب.

فانتفض وامتعض ثم قال:

ومن هذه العربُ في آخر الأزمان، وفي أية ورطةٍ تورّطني؟ كيف لي أن أعلن عن نفسي إذن في هذه اللغة العتيقة؟ كيف أقول فيها ال أنْزش[1] وال أَنْفوْرزِشْزَيْن[2]؟ وكيف لي أن أزعمَ أنني أُأَفْهِبُكَ[3] أو أنني أقيمُ[4]، إلاّ ترى أكثرهم علماً ماذا فعل بـ مَيْنْ[5] حين عرّبه بعلم ظهور العقل؟ ما كان ينقصني إلاّ أن أعبرِّ عن نفسي بالعربية!

قلتُ: فات الفَوْتُ الآن. وها أنت تعبرّ بالعربيّة، وبعربيّةٍ فصحى أيضاً. فادفعْ عن نفسك إنْ كنتَ من الصادقين. أُقرَّ أنك افتريتَ عليّ وقوّلتَني ما لم أَقُلْه، وأشهدْتَ عليَّ الجمهور. استنجدْت بالحسّ المشترك. وما كان ينقصُني سوى أن تزعمَ أنيّ أكادُ أقول الحقَّ الذي عليه أن يأتي بالضرورة على يديكَ فعيّنتَني السابقَ بلا مفرّ.

قال هيجل:

مازلتَ تُقيمُ حيثُ أنت: في الفاهمة الثابتة إيّاها. في منطق عدمِ التناقض. في ميتافيزيقا الهويّات الجامدة. في الثنائيّة البائسة. أما آن لك أن تتخلّى عن معاندتك لما يفقأُ العينَ

---

1. ansich
2. Anfürsichsein
3. aufhebe dich
4. das absolute Wissen
5. Phänomenologie des Geites

بجلائه وتحقُّقِه؟ أن تُقرَّ أخيراً أنّ الاثنين انشقاقُ الواحد، وأن تأليفَهما آتٍ لا محالةً في ثالثٍ يستعيد الواحدَ أو يعود إليه ليكون أولاً من جديد؟ أما آن لك أن تُدرِك أنيّ بجدلي التأليفي أنقذتُ ماءَ وجهِك إذ عيّنتُك سابقي. فانصرفْ عنّي الآن ودعْني أعُد إلى مهنتي.

كنتُ أودّ أن أقول لهيجل: لم أكنْ سابقاً لأحدٍ ولا مكمّلاً. ولا أرى ما يجري على أساسٍ سابقٍ ومسبوق. بل إنّ ما كان يشغلُني كان غيرَ ما يشغلُك بالمرّة. كنتُ أودُّ أن أقول له... لكنّه كان قد صار كبحّارة عولِسْ، أصمٌّ لا يسمع، وكان قد صرف وجهه عني وراح يشرحُ لطلاّبه ويتكلَّمُ عليّ كما يُتكلَّمُ على غائب.

قال: الخلاصةُ الأخيرةُ لفلسفة كانط هي الأنوار. لكنَّ للأنوارِ معنى أنَّ كلَّ شيء، كلَّ وجودٍ، كلَّ تصرّفٍ يجب أن يكون شيئاً ما مفيداً؟ أي إنه يجب بالضبط إلاّ يكون له إنيّة، وأن يكون مجرّد لَدُنَ غير. هذا الغيرُ هو الإنسان، أو الوعي-الذاتي العامّ (الاوتِعَاء) أي جميع الناسِ بعامّة.

وهكذا فإن التفكير (يقصد العقل) عند كانط يرى إلى ذاته كمطلقٍ وعينيٍّ وحرٍّ وحدٍّ نهائيّ، فلا مرجعيّة تعلو مرجعيّته، ولا مرجعيّة لأيّ نصابٍ ما لم يتقدّم النصاب بأوراق اعتماده أمام التفكير. لكنَّ هذا التفكير هو مجرد تفكيرٍ ذاتي: كلُّ ما يكون، بما فيه أن يكون الله، هو مجرّد واقعٍ من وقائع وعيي أنا... إلاّ أنّ التفكير الذاتيّ هذا لا قدرةَ له على عرْفِ ما هو إنّاً ولدُناً. لا يمكنه أن يعلمَ أي شيءٍ حقيقيّ، بل هو يعلم الفَيْنُمان وحسب.

وتنحْنحَ ثمَّ تابع رافعاً نبرتَهُ قليلاً:

وهكذا تدْخِل فلسفة كانط في الوعي، - وهذا جيّد - لكنّها تثبِّته من وجهة النظر هذه بصفة عرفٍ ذاتيٍّ ومتناهٍ. فتنهي الميتافيزيقا الفاهميةَ بما هي دغمائيّةٌ موضوعيةٌ، لكنها تستبقيها في الحقيقة بوصفها دغمائيّةً ذاتيةً وتتخلَّى عن السؤال عمّا هو حقيقيٌّ إنّاً ولدُناً...

عند هذا الحدّ من التعليم استغرقتُ في الضحك، بل قل ابتهجتُ أيضاً لقدرة هذا المجادل على قول الشيء نفسه بأشكالٍ لا تُحصى فتوهم بأنه يتقدّم بالسامع إلى أمكنةٍ أخرى: هنا مثلاً تعني الميتافيزيقا المنهج فقط، والمنهج غير الجدليّ الذي يتعامل مع المعاني بوصفها ذات ثباتٍ نسبيّ.

وابتهجت أيضاً لعلمي أنّ ما لم يسامحني عليه هذا الأصمُّ هو ذميّ الجدليات وعدّها منطقياً للغلط لا للحقيقة.

ولذا لا يفتأ ينعتني بالفيلسوف الثنائيّ.

(ولو عرف العربيّة لكان قال: فيلسوف المثنى) ولا يفتأ يُلخصني إلى ثنائيّاتٍ ثابتة: ثنائيّة الفينمان والنومان، وثنائيّة المكان والزمان، وثنائيّة الحساسية والفاهمة، وثنائيّة الفاهمة والعقل، وثنائيّة الأفهوم والحدس، والأفهوم والأمثول (الفكرة)، وثنائيّة الإنشاء والتنظيم.

بل تلك الثنائيّة التي لم يغفرها لي قطّ، عنيت ثنائيّة الكون والوجود[١] - لم يكن **هايدغر** قد وُلد بعد، سامحه الله هو الآخر أيضاً - في الكلام على الكائن الأسمى. وهو حين يتطرّق إلى تمييزي هذا ويذكر أمام طلابه تفريقي الشهير بين مائة دينار فعليّة ومائة دينار متوهّمة يستشيط غيظاً ويقول: حسب التصوّر الكانطيّ نمكث أبداً في الفرق (يقصد الفرق الذي يحدثه التفكير): فالثنائيّة هي الملاذ الأخير: كلّ جانبٍ يصلح لدُناً كشيءٍ ما مطلق... إلى أن يخرج عن طوره ويصرخ: ليس ثمة ما هو أكثر حمقاً من هذه الفلسفة.

والآن، وقد انهارت معظم **العوالم الجميعيّة (أو الجملانيّة)** التي استلهمت **الجَملة** أو **الجُملة**[٢] **الهيجليّة**، الآن بتُّ أرى بشكلٍ أوضح أهميّة إصراري على استبعاد الجدل وتحوّل

---

1. Sein und Dasein

2. Totalität

الواحد جدليّاً إلى آخر. وبتّ أكثر فهماً لغضب هيجل من هذا الإصرار، المعاندة على ما يقول. فعندي مثالاً: المكان والزمان حدسان أصليّان لا ينحلّ أحدهما في الآخر ولا يتحولّ إليه. وهما ليسا فرعين مشتقّين من الحساسية بل هي تقوم بهما بالأحرى. هما الأصل، يمكنك القول، وهي الملحق، وهما لا يتشابهان، ولا تعجبني معاملتهما على طريقة هيجل. فالمكان تكون أقسامه معاً (sind zugleich) إلى ما لا نهاية ويكون بعضها برّان بعض. أما أجزاء الزمان فلا تكون معاً ولا تتجاور بل تتوالى وتندثر في الزمان الواحد اللامتناهي. ولا ينفع معي إغواء هيجل بقوله أنيّ أتلمّس وحدتهما أو أكاد حين أقول في أقسام المكان أنّها تقوم معاً. إن المعيّة هنا ليست أواناً من آونة الزمان. وأنا مصرٌّ على ذلك وباقٍ على التفريق، أي على تفريق ما هو فارقٌ أصلاً مثلما أنا باقٍ ومصرّ على التفريق بين الفينمان والشيء في ذاته المجهول. وعلى هذا التفريق أُقيم قوله كلّه وإن كره الأقربون. وهما عندي ليسا فقط لا يتشابهان بل لا ينتميان أصلاً إلى طبيعةٍ واحدةٍ ولا إلى عالمٍ واحد.

ويضحكني - يبهجني إصرار هذا المعلم على أنّ التميز مرحليٌّ وأن الشيء حين يتظاهر بكلِّ ظاهراته لن يبقى شيءٌ ما فيه ليقال عليه: شيء في ذاته.

وأطرب لمصير البودينغ (الكعكة) التي تُعجن وتُطبخ وتُزْدرَدُ فلا يبقى أي شيء - في - ذاته منها وقد ازدردتَها... قلت أطرب لما صارت إليه: ذريعةً شعبيّةً وانتصاراً للحسّ المشترك ضدّ الشيء - في - ذاته، وضدّ التفلسف في الحقيقة. فهيجل لا يتورّع عن الانتصار بالحسّ المشترك، مثلما لا يتورّع عن أشياءٍ كثيرةٍ أقلّها العودة إلى الموقف الطبيعيّ والنكوص دون النقد بحجّة عدم الحاجة إليه بعد مساواته زوراً بالمعرفة.

لن أتوغّل اليوم أكثر. أردت فقط أن أرفع في وجه هيجل والسلالة الهيجليّة المعلنة أمِ المضمرة:

إن الإثنين أسبق من الواحد. إن الواحد لا يسمى واحداً إلّا لأنّه ليس اثنين أو لأنّه أحد اثنين. وإنّ هذه الأسبقيّةَ هي، أنطولوجياً وإبيستيمياً، غيرُ قابلةٍ للنسخ. فلا رجوع إذن عن الأنوار، ولا حياء في الحداثة. وعلى المتغرغرين بما بعدهما أن يروا ماذا هم بنا فاعلون!

قلت في مائتي سنة على رحيل كانط:

قل الحمد لله الذي أنطقنا الفصحى، وعلّمنا المثنّى، فأمكننا من القول: «المرء بأصغريه» و «الوطن بجنحيه».

وقوّلنا: إنسانٌ لا إنسٌ واحدٌ (إنسٌ للألفة وإنسٌ للوحشة، حتّى إذا ما غلب هذا صرت مستوحشاً)، وأرانا أنّ الجسد في الحقِّ جسدان، يلتفّان حول بعضٍ ولا يختلطان، فإذا ما انحلّ العقد صار مجرّد جثمان.

وأنَّ الكائن القائم إيّان لا إيّ واحدٍ. فصرنا، لمقتضى الحكمة وسلامة العقول القليلة، نسأل: إيّايَ تعني؟، أو نقول: إيّاك أقصد بالسلام، وإليه إيّاه أشير، فنعامل المثنّى معاملةَ المفردِ ونستترُ على النون بالإضافة، كي لا يقع خبزنا على الأرض فتلتفت الخنازير إلينا وتأكلنا.

دراسةٌ مقارنةٌ حول أنطولوجيا إيمانويل كانط والسهروردي[1]

مرتضى حسينى شاهرودي[2]

طرح الباحث في هذه المقالة قراءةً حول مسألة «أصالة الماهيّة» من وجهة نظر إيمانويل كانط، وتبنّى فكرة أنّ المبادئ الفلسفيّة للسهروردي حتّى وإن تقوّمت على مبدأ أصالة الماهيّة كما هو متعارف في تأريخ الفلسفة الإسلامية، لكنّها تختلف بشكلٍ جذريٍّ عن المبادئ الفلسفية التي تبنّاها إيمانويل كانط على صعيد مسألة الوجود؛ فقد أكّد على أنّ هذا الفيلسوف الغربي يعتبر الوجود أمراً رابطاً بحيث لا يقوم إلّا بإسناد الموضوع إلى المحمول في إطار مفهومٍ واحدٍ، لذا ليست فيه أيّة جنبةٍ محموليةٍ، في حين أنّ السهروردي لدى بيانه مسألة «النور» ضمن مباحثه الفلسفية، أكّد على عدم اتّصاف الوجود بأيّ شأنٍ اعتباري. وفي هذا السياق تطرّق الباحث في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم أوّلاً إلى توضيح المبادئ الأنطولوجية لإيمانويل كانط على ضوء مسألة الوجود، وانتقد استنتاجات هذا الفيلسوف الغربي حول حقيقة الوجود باعتباره رابطاً وليس محمولاً؛ ثمّ أشار إلى آراء الفارابي وابن رشد حول هذا الموضوع، وبعد ذلك ذكر المعاني التي ساقها السهروردي للوجود ليثبت أنّ كلا المعنيين «المنطقي الرابط» و «الحقيقي المحمول» موجودان في مبادئه الفلسفية.

في ختام البحث استنتج أنّ البحث الذي ساقه هذا الفيلسوف المسلم بالنسبة إلى مسألة النور ينطبق على مبحث الوجود، وهذه هي الميزة الفارقة بين مبانيه الفلسفية وبين مباني كانط.

التحرير

******

---

١ . المصدر: حسينى شاهرودي، مرتضى، «**برسي تطبيقي هستي شناسي از منظر كانت وسهروردي**»، مجلة (***مطالعات إسلامي***) كلية الإلهيات في جامعة فردوسي في مشهد، إيران، خريف وشتاء عام ١٣٨٠ هـ ش، العدد: ٥٣ ـ ٥٤، ص ١٨٥ ـ ٢١١.

تعريب: علي الحاج حسن

٢ . حول الكاتب: حائز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة التطبيقية وأستاذ في كلية الإلهيات في جامعة فردوسي في مشهد المقدسة. ومن بين آثاره العلمية في حقل الفلسفة يمكن لنا الإشارة إلى العناوين الآتية: (***فلسفه حقوق***)، نشر: جامعة العلوم الرضوية، ١٣٨٥ هـ ش، و(***فلسفه دين***)، نشر: جامعة العلوم الرضوية، ١٣٨٦ هـ ش، (***تعريف وخاستگاه دين***)، نشر: آفتاب دانش، ١٣٨٣ هـ ش، وما إلى ذلك من الآثار الأخرى.

إنّ السهروردي وكانط فيلسوفان ينتميان إلى مدرستين فلسفيتين مختلفتين، وكلّ واحدٍ منهما، فيلسوفٌ كبيرٌ صاحب نظرياتٍ وأفكارٍ مشهورةٍ في مدرسته. صحيح أن هذين الفيلسوفين عاشا في فترةٍ زمنيّةٍ يفصل بينهما أكثر من ستة قرونٍ، إلاّ أنّهما قد قدّما أفكاراً متقاربةً في مسألة الوجود، فكلاهما يعتبر الوجود أمراً اعتباريّاً يمكن اختصاره بالنسب والإضافات والروابط، التي يكون على عاتقها مجرد توضيح النسبة الموجودة بين موضوع ومحمول القضية، فهي لا تضيف شيئاً على الوجود ولا تقلّل منه شيئاً آخر.

وقد دفعتنا الدقّة في نظريات السهروردي بالأخص في مسألة النور ولوازمه، إلى الترديد في ما قيل وإذا أردنا التمييز بينه وبين كانط، لقلنا أنّه حكيمٌ إشراقيٌّ قدّم علم الوجود بشكلٍ شهوديٍّ.

مدخل

من النادر أن نجد شخصاً اشتغل بالفلسفة ولم تشغل مسألة الوجود ذهنه، لذلك قدّم الكثير من الفلاسفة دراساتهم حول هذا الموضوع؛ إلاّ أنّ كلَّ ما قيل حول مفهوم الوجود، لم يتناسب مع منزلته وشأنه ومستواه؛ سواءاً كان الوجود أصيلاً أم اعتباريّاً. ومن هنا لا يمكن البحث عن الجهاز الوجودي الخالص من ملوّثاتٍ ومحدوديّات الذهن البشري في مدرسةٍ فلسفيّةٍ واحدةٍ أو عدّة مدارس. ومع ذلك فإنّ أقلّ المستطاع في هذا الخصوص، إجراءُ دراساتٍ مقارنة لجميع جوانب وأبعاد الموضوع في كافة المدارس الفكريّة القديمة والحاليّة، وعلى مستوى الاتجاهات الفكريّة الفلسفيّة في الشرق والغرب. فقد يؤدّي التعرّض للموضوع والتعرّف على أفكار القدماء وتفاسيرهم وكذلك دراسات الفلاسفة المتأخرين والمعاصرين، إلى كشف الوجود عن حقيقة صورته فينعم المتأمّلون بمشاهدة تلك الحقيقة. يعتبر هذا المقال جزءًا صغيراً من الدراسة والمقارنة بين اتجاهين فلسفيين على أمل أن يكون مثمراً وموفقاً.

سنحاول في البداية دراسة الأسلوب الفكري لهذين الفيلسوفين اللذين كان لكلِّ واحدٍ منهما، وفي ساحته الجغرافيّة، وفي اتّجاهه الفكري الخاص به، مميزاته وخصائصه حيث يعتبر كلٌّ منهما عموداً أساسياً من أعمدة البناء الفلسفي العالمي.

يعتبر السهروردي فيلسوفاً ذو مكانةٍ مرموقةٍ ليس باعتباره ممثلاً للفكر الأفلاطوني والرواقي فقط، بل أيضاً لكونه شيخ الحكمة الإشراقيّة الوحيد الذي اهتمت به كافة النحل الفلسفيّة لمدّةٍ تزيد عن الألف عام. يَعُدّ السهروردي نفسه وارثاً لحكمةٍ أطلق عليها هو عنوان حكمة الإشراق. فاعتبر قطب الدين الشيرازي شارح حكمة الإشراق أنّه عملٌ على شرح الحكمة العتيقة والخالدة حيث

أودع معنى الحكمة الحقيقي النسيان في زمانه. وهي الحكمة التي مَنّ الله تعالى بها على أهلها وحجبها عمن سواهم. (قطب الدين الشيرازي، ص ٥-٤).

وهو يجد نفسه في مكان يمُكّنه من إصدار الأحكام على آراء وأفكار العظماء، لا بل بإمكانه إحياء الحكمة الحقيقية. لذلك لم ينسب العقل والقلب إلى أحدٍ من الناس سوى للحكماء الحقيقيّين الذين قاموا بشرح وتفسير الحكمة الإلهيّة. يتحدث عن أفلاطون معتبراً أنّه هو الوحيد الذي يُطلق عليه عنوان المعلم فيغدق عليه الصفة السليمانيّة ويقول:

وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يبتنى عليه وغيره، يساعدني عليه كلّ من يسلك سبيل الله عز وجل وهو ذوق أمام الحكمة ورئيسنا أفلاطون صاحب الأيد والنور. (السهروردي، ١٦).

يعتقد بأنّ الحكمة الرسمية الرائجة، حكمةٌ غير صحيحةٍ لأنّها تُبعد الإنسان عن طريق الحق أمّا الدافع الذي جعل السهروردي يطرح حكمة الإشراق، فهو إحياء المعنى الحقيقي للحكمة أي الحكمة الذوقيّة القائمة على السير والسلوك. (قطب الدين الشيرازي، م.ن). من هنا نجده يتحدث حول حكمته في كتاب حكمة الإشراق فيقول:

وما زلتم يا معشر صحبي وفقكم الله لما يحب ويرضى تلتمسون مني أن أكتب كتاباً أذكر فيه ما حصل لي بالذوق في خلواتي ومنازلاتي (السهروردي، ١٣ و ١٤).

وفي النهاية تمكّن من «تركيب التجربة العرفانية والفكر التحليلي في بناءٍ فكريٍّ واحدٍ وفلسفةٍ مدرسيّةٍ بأسلوبٍ منطقيٍّ ومنظم». (ايزوتسو،٥).

أمّا كانط فصحيح أنّه لم يهتم ولم يعتن بالاتجاه العرفاني وما وراء العقلي عند السهروردي، بل يتضح ومن خلال اهتمامه الخاص بتوضيح حدود فعاليّة العقل أنّه يمتلك اتجاهاً عقلياً كاملاً في معرفة الوجود. يعتقد كانط أنّ الفلسفة عاجزةٌ عن إرشادنا إلى كنه

الوجود؛ لذلك يجب معرفة حدود العقل؛ ومن هنا يجب التعرف على حدود العقل لنتمكن من معرفة ماذا بإمكانه أن يعلم وإلى أيِّ مكانٍ يمكنه الذهاب باليقين.

يعتبر الشخص الأول في المرحلة الجديدة الذي طرح مسألة ماهيّة المعرفة وشروط إمكانها؛ صحيح أن ديكارت سبقهُ في الحديث حول الفاهمة إلّا أنّه تحدث عنها بشكلٍ سلبيٍّ (smith,xxx1x).

من هنا فقد أبدى اهتماماً خاصاً بقدرات العقل وفعاليّته؛ على الرغم من أنّ هذه العقلانيّة، من أبرز أسباب سقوطه حيث سنشير إلى هذه المسألة.

صحيحٌ أنّ هذين الفيلسوفين يقفان على طرفي خطٍّ فكريٍّ فلسفيٍّ، فأحدهما يعتبر العقل أصلاً، لا بل يعتبر ما سواه فاقداً للاعتبار إلّا في بعض الموارد القليلة والآخر غير ذلك، حيث يعتبر أنّ الأصل هو الاتجاه الحقيقي للبشر وأما التعقّل الصرف «من دون السير والسلوك ومن دون اختبار الأنوار الرجائية المباشرة» خطأ كبير (ايزوتسو:٥)، ومع ذلك، يبدو وبغض النظر عن الشواهد التي تبين امتلاكه معنىً آخر لاعتباريّة الوجود، أنّهما في مسألة الوجود، يشتركان في بعض الجهات، وأنّهما يمتلكان عقيدةً واحدةً، وأنّهما يمتلكان جهازاً معرفياً وجودياً واحداً.

يشترك كلّ من كانط والسهروردي في زلزلة أسس الأصالة العقلية. يقول جان وال:

من هنا نرى كيف تمكّن كانط من زلزلة قوائم أصالة العقل التي بدأت مع أفلاطون واستمرت حتى لايبنتز والتي بذل ديكارت جهوداً في اتقانها وذلك أولاً من خلال نفي محمولية الوجود وثانياً من خلال الاعتقاد بأنّ الوجود لا يصدق سوى على ما يخضع للتجربة. (جان وال، ١٥٨).

في الحقيقة يجب اعتبار السهروردي واحداً من مؤسّسي أسلوب التركيب بين العقل والذوق وأصالة الذوق وتبعيّة العقل له، حيث ساهم ذلك في لعب دورٍ أساسيٍّ على مستوى المشارب الفلسفية العرفانيّة.

تمكّن السهروردي من التركيب بين التجربة العرفانية والفكر الفلسفي، حيث يمكن تقديم ذلك في إطارِ أسلوبٍ منطقيٍّ، وفي قالب فكرٍ فلسفيٍّ مدرسي. وقد أخضع هذه العلاقة المتقابلة بين التجربة العرفانية والاستدلال المنطقي باعتبارهما أهم أصول الفلسفة

والعرفان، للقاعدة والنظم (ايزوتسو،٥). وهو الشيء الذي لا يمكن أن نشاهد أثراً له في فكر كانط الفلسفي.

من خلال التدقيق في فلسفة هذين الفيلسوفين الكبيرين يمكن معرفة نقاط الاشتراك والتشابه بينهما خاصّة في المسائل الفلسفيّة الأساسيّة التي تشكّل الأصل للكثير من المدارس الفلسفية. كما أنّ الدقة في فلسفة الإشراق تُبين عدم صحة الرؤية الرائجة التي تعتبر السهروردي من أتباع أصالة الماهيّة ومن المنظرين لها. تشير هذه المسألة إلى عمق الاختلاف بين مدرسته الفلسفية والإتجاه الفلسفي الكانتي. لو كان قائلاً بأصالة الماهيّة كما هو المشهور، لاتفق مع كانط في معرفة الوجود، وإذا لم يكن كذلك، فسيكون بينهما اختلافٌ كبيرٌ.

معرفة الوجود من وجهة نظر كانط

تارة تظهر رؤية كانط على شكل الشعار الآتي: «الوجود ليس قضية» وقد عمل برتراند راسل في تحليله المشهور للوجود إلى إعادة بناءها. (Russel,p228) اقتبست هذه الرؤية في هذا الموضوع من نقده للبرهان الوجودي؛ لذلك امتزجت ببعض نقاط ذاك البرهان. يقول:

إذا فرضنا أنّ الموضوع ثابتٌ في القضية الحملية (أي أن يكون الحمل بين الموضوع والمحمول مفهوميّاً وأولياً)، ثم سلبنا المحمول أو أنكرناه، حصل التناقض؛ لذلك لا يمكن التفكيك بين الموضوع والمحمول. ولكن إذا سلبنا الموضوع والمحمول معاً، لا يحصل التناقض، ففي هذه الحال لا وجود لشيء يناقض ما سلبناه؛ مثال ذلك المثلث. إذا قبلنا المثلث ثم سلبنا زواياه الثلاث، حصل التناقض ولكن إذا سلبنا المثلث والزوايا الثلاث معاً، لا يحصل التناقض. وعلى هذا النحو القضايا المرتبطة بالله تعالى: إذا قبلنا وجود الله، ثم أنكرنا كلّ واحدةٍ من محمولاته الحقيقيّة (وليس الوجود) والتي هي من لوازم ماهيته، عند ذلك يحصل التناقض ولكن إذا أنكرنا الموضوع والمحمول معاً كما لو قلنا ليس هناك من اله ولا قدرة، فلا يحصل التناقض .(Kant, 595A, 623B)

إنّ الوجود من وجهة نظر كانط ليس محمولاً حقيقياً. يعتبر أنّ الوجود يختلف عن تصوّر الوجود. ثم إنّ المصطلحات الآتية «Objektiv, Realität, Existenz, Dasein» تدلّ على معنى تصوّر الوجود ولا تدلّ على الوجود. المحمول من وجهة نظر كانط هو الذي يكون محمولاً على شيءٍ والواقع أنه ليس هناك من تعيينٍ للوجود وبعبارةٍ أخرى الوجود ليس ذاتاً (جان وال، ١٥٥ و ١٥٦). وعلى هذا النحو ليس الوجود محمولاً حقيقياً[١]، لا لله ولا لأيّ ماهيّة أخرى.

عندما نقول: جول سيزار موجود، فلم نضف صفةً جديدةً على تصوّره الجزئي البسيط، بل وضعنا جول سيزار بكامل تعيناته. إذاً الوجود ليس صفةً وليس محمولاً بتبع ذلك (جان وال، ١٥٦).

وعلى هذا الأساس، عندما نرفض محمول القضيّة مع الموضوع، لا يمكن أن يحصل أيّ تناقضٍ ذاتيٍّ، ولا تحدث أيّ مشكلةٍ مهما كان المحمول (Kant, A599, B627).

الخلاصة أن الوجود ليس من لوازم الماهيّة ليستلزم سلبه التناقض. فلو كان من لوازم الماهيّة، لكان انكارهما معاً لا يؤدي إلى أيّ إشكالٍ؛ وكأن الرؤية الوجودية لكانط تختلف عن رؤية الفلاسفة الغربيين الآخرين، بالأخص الفلاسفة المتقدمين عليه. وكما يقول جان وال (٧١٥) فإن كانط قد خالف الفلسفات المتعارفة كافةً من خلال قوله بأنّ الوجود ليس كمالاً بل وضعاً.

يعتقد كانط أنّ المحمول على قسمين:

١. المحمول المنطقي أو غير الحقيقي الذي لا يضيف على الموضوع شيئاً. وقد يكون هذا المحمول موضوعاً أو أجزاء الموضوع التحليليّة.

٢. المحمول الحقيقي (الفلسفي) الذي يضيف شيئاً على الموضوع ويوسّعه. إنّ هذا المحمول هو شيءٌ ليس في ذات الموضوع، بل عارضٌ ومنضمٌّ إليه:

إن بإمكاننا صناعة كلّ ما نريد ليكون محمولاً منطقياً كما أنّ بإمكان الموضوع أن يكون محمول ذاته. لأن المنطق ينتزع من أيّ مضمون. وأما المحمول المتعيّن، فهو

1. Position

المحمول المضاف إلى مفهوم الموضوع والذي يوسّع الموضوع وفي النتيجة الذي يجب أن لا يكون مسبقاً في مفهوم الموضوع (John, Hick, 46).

إنّ علامة المحمول المنطقي أن يكون سلبه عن موضوعه سبب وجود التناقض وليس كذلك سلب المحمول الحقيقي. يؤدي سلب المحمول المنطقي في حالةٍ واحدةٍ إلى التناقض وهي عند سلب المحمول مع الموضوع. النوع الأول من المحمول هو الذي يُستخدم في القضايا التحليليّة، أو كما هو المصطلح في الفلسفة الإسلاميّة وهو المستخدم في الحمل الأولي الذاتي (وهكذا يكون بعض أنواع الحمل الشائع أمثال حمل الطبيعة على الفرد). ويُستخدم النوع الثاني في القضايا التركيبيّة أو الحمل الشائع الصناعي. ويضيف كانط: نقول بشكلٍ صريح أن «الوجود» ليس محمولاً واقعياً. أي إنّه ليس مفهوماً يمكن إضافته لمفهوم شيء. الوجود هو فقط وضع الشيء أو بعض تعيّناته الموجودة في نفسها. الوجود من الناحية المنطقيّة هو مجرد رابط في القضية. تشمل قضيّة «الله قادرٌ مطلقٌ» على مفهومين يحمل كلّ واحدٍ منهما موضوعه - أي الله والقدرة المطلقة - والمصطلح الصغير «يكون»(«است») لا يضيف إليه أيّ جديد، بل هو فقط لأجل وضع المحمول «في علاقته» بالموضوع المستخدم. فإذا أخذنا الموضوع (الله) مع كافة محمولاته (ومن جملتها القدرة المطلقة) وقلنا: «الله موجود» أو «هناك إله موجود»، فلم نضف أيّ محمولٍ لمفهوم الله؛ بل وصفنا الموضوع في نفسه فقط مع جميع محمولاته. وفي الحقيقة وصفناه من ناحية المتعلّق الذي يشير إلى مفهومٍ ذهنيٍّ. يجب أن يكون مضمون كلاهما واحداً لأنّنا نفكر بمتعلّقه (من خلال عبارة «هو موجود») باعتبار فرضه أمراً مطلقاً. لا يمكن إضافة شيءٍ إلى هذا المفهوم الذي يبيّن ما هو ممكن فقط. بعبارةٍ أخرى، لا يتضمّن الأمر الواقعي شيئاً أكثر من صرف الأمر الممكن. إنّ المائة ثالر[١][٢] الواقعيّة لا يمكن أن تتضمن سانتاً واحداً إضافيّاً، فكما أنّ المائة ثالر الممكنة تدل على المفهوم، فالمائة ثالر الواقعيّة تدلّ على الموضوع ووضعه. إذا تضمنت المائة ثالر الواقعية شيئاً أكثر من المائة ثالر الممكنة، عند ذلك لن

---

1. Thaler

٢. نوع نقد فضي كان رائجاً في المانيا ايام كانت.

يتمكن مفهومي الذهني من توضيح كلّ الموضوع، وبالتالي لن يكون مفهوماً مناسباً له. على الرغم من أنّ وضعي المالي يتأثر بشكلٍ واضحٍ من خلال المائة ثالر الواقعيّة أكثر مما يتأثر بمفهومها المحض، لأن الموضوع الموجود واقعاً، لم يندرج بشكلٍ تحليليٍّ في مفهومي الذهني، بل أضيف إلى ذهني بشكلٍ تركيبيٍّ (والذي هو تعين عن وضعي) ومع كلّ ذلك فإن إدراك المائة ثالر لم تضف أيّ شيء إلى مفهومي الذهني بسبب الوجود الخارجي (Kant, A599, B627).

إنّ أيّ تصوّر للشيء ومهما كان العدد أو المحمول - حتى لو حددنا الشيء بالكامل - وبمجرد أن نقول: هذا الشيء «موجود»، فلم نضف إليه أيّ شيء؛ وإلا كان غير الشيء الموجود؛ بل هو شيء أكثر من الذي فكرنا بمفهومه. وعلى هذا الأساس، لا يمكننا القول أنّ المتعلق الدقيق لمفهومي الذهني موجود. إذا تمكنا من تصوّر كافة خصائص الحقيقة في الشيء باستثناء واحدة، فلا تزداد تلك الحقيقة المفقودة من خلال القول بأنّ هذا الشيء الناقص موجودٌ. وعلى العكس، فالشيء موجودٌ بنفس النقص الذي تصورته به؛ لأن الشيء الموجود مختلفٌ عن الشيء الذي تصورته. وعلى هذا الأساس، عندما نتصور ذاتاً باعتبارها حقيقةً متعاليةً من دون أيّ نقص، يبقى مجالٌ للسؤال: هل هو موجودٌ أم لا. لأنّ تصوري هو عن المضمون الواقعي الممكن للشيء وإلا كان لا ينقصه شيء بالشكل العام إلّا أنّ هناك نقصاً ما زال موجوداً في العلاقة مع مجمل وضعي الفكري، وهذا يعني أنّ تلك المعرفة ممكنة أيضاً بشكل لاحق. وهنا ندرك سبب إشكالنا الحالي. عندما ندرك موضوعاً بالحواس. لا يمكننا حينها الخلط بين وجوده ومفهومه الصرف؛ لأنّ الموضوعَ بشكلٍ تام قابل للتصور عن طريق المفهوم تحت عنوان المطابقة مع «الشروط الكلية» للمعرفة التجريبية الممكنة؛ ويتم تصور الموضوع عن طريق وجوده باعتباره متعلقاً لأرضيّة التجربة وهو يكون عند ذلك كُلّاً. وعلى هذا الأساس، لا يزداد أيّ شيء على مفهوم الموضوع من خلال الارتباط بـ «مضمون» التجربة باعتباره كُلّاً؛ أمّا الشيء الوحيد الذي حصل فهو أن ذهننا قد حصل على إدراكٍ ممكنٍ إضافي. لذلك، ليس من الغريب إذا جهدنا لتصور

الوجود عن طريق المقولة الصرف فقط، أن لا نتمكن من تشخيص علامةٍ واحدةٍ تميز الوجود عن الإمكان المحض. (Kant,A601,B629)

بناءً على ما تقدم، مهما كان تصورنا عن الموضوع وكيفما كان، فإذا كان لا بد من حمل الوجود على ذاك الموضوع، يجب علينا الانتقال إلى خارج المفهوم.

وتجري هذه العملية في ما يتعلّق بمتعلقات الحواس، عن طريق ارتباط تلك المتعلقات ببعض إدراكاتنا الحسيّة طبق التجربة؛ وأمّا في ما يتعلّق بمتعلّقات العقل المحض، فلا نملك أيّ أداةٍ لمعرفة وجودها؛ لأنّ وجودها يجب أن يُعلم بشكلٍ «قبلي» بالكامل. إنّ معرفتنا بكلِّ وجودٍ (سواءً أكانت المعرفة مباشرة عن طريق الإدراك الحسي؛ أو كانت غير مباشرة عن طريق استنتاجات تربط الشيء بالإدراك الحسي) تتعلّق بوحدة التجربة وكلّ وجودٍ (مدعى) خارج عن هذا الإطار، حتى لو لم نتمكن من إطلاق المحال المطلق عليه، فهو يمتلك هكذا طبيعة فرضية بحيث لا نكون في وضع نتمكن من تصديقه.

إنّ مفهومَ الذات المتعالية من جهاتٍ عديدةٍ، هو مفهومٌ مفيدٌ للغاية؛ ولكن وبما أنه دليلٌ صرف، عاجزٌ بشكلٍ عام عن توسيع معرفتنا بما هو موجود. حتى أنّه غير كافٍ وغير لائقٍ لتقديم معرفةٍ لنا حول «الإمكان» الوجودي الواقع وراء الوجود الذي يُعلم بواسطة التجربة. لا يمكن إنكار المعيار التحليلي للإمكان الذي هو عبارة عن الأصل الآتي وهو أنّ الإثباتات المحضة (الحقائق) لا تنتهي إلى أي تناقض، ولكن وبما أنّ تلك الحقائق لا تُقدّم لنا بخصائصها الخاصة بها، وإذا ما قُدّمت فلا نكون في وضعٍ يسمح لنا بالحكم عليها؛ لأنّ معيار إمكان المعرفة التركيبيّة، لا يمكن أن يتعلّق سوى بالتجربة المرتبطة بالفكرة، لذلك لا يمكن لحاظها. إنّ العلاقة بين كافة الصفات الحقيقيّة للشيء، أمرٌ تركيبيٌّ بحيث لا يمكننا تعيين إمكانها بشكلٍ «قبلي» لذلك كان لايبنتز المشهور بعيداً عن النجاح في الحصول على شيءٍ من صنع يده - المعرفة القبلية بإمكان هذا الموجود المثالي المتعالي - (Kant, A 602, B 603). ولعلّ هذه الرؤية هي التي دفعته للاعتقاد بعدم إمكان إثبات وجود الله بواسطة العقل المحض (Michalson, JR, p.5) ويقول حول وجود الله في العقل العملي أي مفهوم علاقة الإنسان بالحق والمسؤولية: إنّ وجود الله ليس خارجاً عن الإنسان

بعنوان كونه موجوداً (Kant, Opus Postumun, p. 217). على كلّ الأحوال فإن أيّ عملٍ يهدف لإثبات وجود الذات المتعالية بالإستعانة بالبرهان الوجودي المشهور عند ديكارت، هو مجرد عبث لا فائدة ترجى منه. لا يمكننا توسيع ما نملك من خلال المفاهيم الصرفة فقط؛ كما أن التاجر لا يتحسن وضعه المالي إذا أضاف أصفاراً عديدةً إلى ما يمتلك في صندوقه. (Kant, A 602, B 630) وبعبارةٍ أخرى فإنّ تحليل أيّ عبارة، لا يوصلنا إلى الذات المتعالية؛ لأن الوجود في هذا الحال سيكون أمراً حقيقيّاً (Real). (J.B Schmeewind, p. 494) والواقع ليس كذلك. الحقيقة (Real) من وجهة نظر كانط تتعلق ب Res؛ و Res تعني شيئيّة الشيء وماهيّته. والمقصود من Real هو المعنى المدرسي، أي الأمر الماهوي الذي هو المعنى المدرسي فهو لا يدل على المعنى الحديث؛ أمّا معنى المصطلح الحديث فهو **الحقيقي**[1]. إذاً هو ليس Real، أي أنّه غير متعلّق بماهيّة الشيء، وبما أن كلّ ما هو غير الماهية وأجزاءها يندرج تحت جملة الأمور الإعتبارية، إذاً الوجود أمرٌ اعتباريّ.

ليس لمفهوم الوجود من وجهة نظر كانط حقيقةٌ خارجيّةٌ، بل هو من جملة مقولات الفاهمة الإثني عشر؛ أي أنّه ذاتي[2]. إذاً الوجود معتبرٌ باعتبار الموضوع وقائمٌ به. كتب كانط:

إنّ شروط إمكان التجربة هي بعينها شروط وجود الأشياء المجربة (Kaut, Critique of pure reason, p. 508)

وبما أن التجربة تعود إلى الإنسان، ويعود الإمكان إلى وجود الأشياء في الخارج، لذلك أراد القول بأنّ شروط الوجود الخارجي، هي بعينها شروط إمكان التجربة؛ أي إنّ الشيء يعتمد على الموضوع.

في ما يلي نشير إلى مسألة في دراسة رؤية كانط في موضوع الوجود وهي أنّ الضرورة على قسمين:

1. Actual
2. Subjective

١. الضرورة المتعلّقة بقضيّة هي عبارة عن كيفية تبين النسبة بين الموضوع والمحمول وبعبارةٍ أخرى الضرورة المنطقيّة.

٢. الضرورة المتعلّقة بنفس الأشياء ووجودها العيني أي الضرورة الفلسفية. والضرورة في القضايا على اختلاف أقسامها (الذاتيّة، الوصفيّة، الوقتيّة، المعنيّة، غير المعنيّة، الشرطيّة) نسبية في القضايا المشروطة وليست ضرورة مطلقة. فهي مشروطة إمّا بذات الموضوع أو بالوصف أو بغير ذلك. ولذلك فالقضايا المشتملة على هكذا ضرورة، تعود إلى القضيّة الشرطيّة؛ أمّا مضمون القضيّة الشرطيّة أنّه كلّما وُجد الموضوع كان كذا أو كذا.

فيما يتعلّق بالضرورة من النوع الثاني، أي ضرورة الأشياء العينيّة، لا تفهم أيّ نقطة هامة من خلال أقوال كانط. يعتقد كانط أنّ الضرورات المستخدمة في القضايا هي ضرورات منطقية؛ لذلك فهي تقبل السلب؛ أي إنّه يمكن نفي القضية بالكامل. وفي هذا الحال لا يبقى أيّ موضوع ليكون المحمول ضرورياً له.

وهنا يطرح السؤال الآتي: كيف يكون الوجود محمولاً؟ يعتقد كانط أنّ الوجود ليس محمولاً حقيقياً؛ ولهذا السبب كان سلبه عن كل ماهية، لا يستلزم التناقض. ولكن هل يكون الوجود محمولاً منطقياً؛ أي عين الموضوع أو أجزاء الموضوع التحليليّة؟ في الجواب يمكن الحديث عن احتمالاتٍ عديدة؛ مثال ذلك، إذا كان يقصد من المحمول الحقيقي، المحمول بالضميمة، أي المحمول الذي هو غير الموضوع والمضاف إليه، في هذا الحال لا يكون الوجود محمولاً حقيقياً؛ لأنّ الوجود لا يكون أمراً إضافياً ومنضمّاً إلى الماهيّة (حائري اليزدي، أبحاث العقل النظري، ١٩٨)، ليضاف شيء على الموضوع من خارج الذهن، ففي هذا الحال، وإن كان الوجود ليس محمولاً، فإن منطقيّته مكان ترديد، كما سيظهر.

وإذا كان يقصد من الوجود، مفهوم الوجود الكلي الذي هو أمرٌ اعتباريٌّ وانتزاعيّ ينتزع من كلّ موجود؛ (حائري اليزدي، هرم الوجود، ١٣٥-١٣٦) أمثال مفهوم الماهيّة والشيئيّة. في هذا الحال يكون كلام كانط صحيحاً، كما هو الوضع في الحالة السابقة؛ لأنّ التركيب

بين الوجود والماهية، اتحادي. إنّ ما هو موجود ليس سوى حقيقةٍ «يتمكن الذهن من تحليلها إلى ماهيّة ووجود» (صدر المتألهين، الشواهد الربوبيّة، ٩). هنا لا يمكن الشك والترديد في عدم انضمام الوجود للماهية. ليست الماهية شيئا ليضاف الوجود إليها ولتكون سبباً في توسعته وازدياده. كما أنّ مفهوم الوجود العام الذي ليس له ما بإزاد عيني، بل هو منشأ انتزاع تلك الأشياء الخارجية، لا يضيف شيئاً على الموضوع؛ فهو اعتبارٌ وفكرٌ ذهنيٌّ وليس حقيقةً عينيّة؛ وإلا لم يكن بالإمكان حضوره في الذهن؛ والسبب في ذلك أنّ «الشيء الذي تُشكّل العينيّة كامل هويّته وحقيقته، لا يمكن حضوره في الذهن» (العلامة الطباطبائي، ٣٩). لأنّه يستلزم الاستحالة والمحال. إذاً وبناءً على كلا الإحتمالين، أيْ أن يكون المحمول الحقيقي بالضميمة أو الوجود، فإن رؤية كانط توافق على مفهومه العام. إذا كان يقصد أن الوجود ليس محمولاً حقيقيّاً عند ذلك:

١. لا يكون الوجود محمولاً بأيِّ شكلٍ من الأشكال؛ بحيث تتشكل القضية من تركيبه مع الموضوع ليحكي عن حقيقةٍ عينيّةٍ وواقعيّةٍ (حائري اليزدي، أبحاث العقل النظري، ١٩٨) وبالتالي ليتصف بالصدق والكذب.

٢. الوجود حتى في الذهن ليس أمراً زائداً على الماهيّة ولا عارضاً عليها وبالتالي ليضاف شيء على الموضوع.

٣. ليس الوجود شيئاً سوى الرابطة بين الموضوع والمحمول والتي تشير إلى تعينّ الموضوع وعلى هذا الأساس فهو علامة النسبة بين شيئين ولا يدلّ على واقعية شيءٍ أو شيءٍ في شيء.

إذا كان كانط يقصد من الوجود أحد الإحتمالات الثلاثة المتقدمة، فسيكون كلامه ادعاءً من دون دليل؛ فبناءً عل الإحتمال الأول أي إنّ الوجود لا يمكن أن يكون محمولاً، عند ذلك يجب تبرير القضايا التي يكون محمولها الوجود مثال ذلك إذا قيل: الإنسان وجودٌ أو موجودٌ؛ الجن وجودٌ أو موجودٌ وأمثال ذلك، فإذا لم يكن الوجود محمولاً في هذا النوع من القضايا، عند ذلك إما يجب أن يقال بأن هذا النوع يعود إلى القضايا التحليليّة وبالتالي أن يقال: الإنسان إنسانٌ والجنّ جنٌّ وإما يجب القول بأنّنا لم نتحدّث بشيء! وجميع

الفرضيات غير صحيحةٍ حيث لا يوجد ترديد بأنّ هذه القضايا تتصف بالصدق والكذب. كما أن إرجاعها إلى القضايا التحليليّة يستلزم أن تكون هذه القضايا إما بديهيّة أو وصفيّة أو أنّها تعريفٌ صوريٌّ لا يحتاج إلى دليلٍ، والواقع غير ذلك، وإذا قلنا أنّنا لم ننطق بشيء، فعلى الأقل قد تحدثنا وأشرنا إلى أمر.

أمّا الاحتمال الثاني فغير صحيح أيضاً؛ لأنّه وبناءً على العينيّة الذهنيّة للوجود والماهيّة وعدم زيادة الوجود على الماهية حتى في الذهن، فإن ذلك يستلزم أولاً كما علمنا بماهية يجب أن نعلم بوجودها أيضاً والعكس صحيحٌ والواقع ليس كذلك. يمكن معرفة ماهية شيءٍ والشك في وجوده كما يمكن الاطلاع على وجود شيءٍ والجهل بماهيته. ثانياً يجب أن تكون هذه القضايا غير قابلة للاستدلال؛ لأن القضيّة التي تقبل الاستدلال هي القضية التي تحتاج إلى حدٍّ وسط في الإثبات. إنّ وجود الحدِّ الوسط يشير إلى ثنائيّة الأصغر والأكبر؛ لأنّ الحدَّ الوسط في البرهان سواءً أكان لمياً أم إنّياً، «واسطةٌ في ثبوت الأكبر للأصغر ذهناً»؛ (العلامة الحلي، ٢٠٢) بحيث لو لم تكن هذه الواسطة، لا يتّصف الأصغر بالأكبر في الذهن ولا يُحمل الأكبر على الأصغر. وفي غير هذا الحال، يكون الاستدلال لغواً وزائداً. إنّ الكثير من القضايا الوجوديّة (التي يكون الوجود محمولاً فيها) سواءً أكانت فلسفيّةً أم علميّةً أو تجريبيّةً، تقبل البرهان. وأما مضمون قبول البرهان أن يكون الوجود في الذهن زائداً على ماهيّة الأشياء ومضافاً إليها أو عارضاً لها. والخلاصة، صحيح أنّ «الوجود لا يضيف على الموضوع شيئاً في الخارج، إلّا أنّ وجود معلوماتنا يزداد بواسطة الحدّ الوسط والدليل والمحمول هو الشيء الذي يضيف إلى معلوماتنا ويوسّعها» (حائري اليزدي، أبحاث العقل النظري، ٢٠٠).

أما الاحتمال الثالث الأكثر مواءمةً في الظاهر لأقوال كانط، أيْ أن يكون الوجود رابط بين الموضوع والمحمول فقط وليس شيئاً آخر وبعبارة أخرى أيْ أن يكون الوجود هو المصطلح البسيط «است». يستدل كانط على هذا الكلام بأن: بعض القضايا أمثال الله قادرٌ مطلقٌ، يوجد مفهومان يحكي كلّ واحدٍ منهما عن حقيقته العينيّة وهما الله والقدرة المطلقة. في هذا النوع من القضايا فإن «است» أي الوجود، ليس موضوعاً ولا محمولاً

وليس شيئاً خارجاً عن الموضوع والمحمول. نعم، الشيء الوحيد الموجود، الإشارة إلى اتّصاف الله بالقدرة المطلقة؛ أي «النسبة» وهكذا الحال في بعض القضايا الأخرى أمثال الله وجود أو الله موجود. إن «الوجود أو الموجود» تبين النسبة فقط وليس شيئاً آخر. (النسبة بين الله وصفاته أو النسبة بين الله ووجوده!). الخلاصة أنّ الوجود حقيقةٌ رابطةٌ وليس له أيّ حظٍّ من الواقعيّة المستقلّة خارج الذهن. مثال ذلك ورقة المائة دولار الذهنية والخارجية حيث لا يضيف أحدهما على الآخر حتى بمقدار سنت واحد، ففي الواقع هما واحد. إن هذا الاحتمال الأخير قابلٌ للترديد والشك كسابقيه؛ ففي كلّ قضيةٍ ينسب فيها محمولٌ للموضوع ويكون الوجود في الظاهر ليس محمولاً حيث يستفاد فيها من كلمة «است»، يلحظ فيها وجودٌ مناسبٌ للموضوع (سواءً أكان عينياً أم ذهنياً)؛ على الرغم من إمكان بيانها بصورةٍ قضيّةٍ شرطية. وعندما يقال: للمثلث ثلاث زوايا؛ أي إنّ المثلث الموجود (في الذهن أو الخارج) يمتلك ثلاثة أضلاع. فإذا لم يُفرض هكذا موجودٌ من قبل، كان الكلام والحكم غير ممكن ولا يمكن التصريح بصدق ذلك أو كذبه؛ بل لن يكون هناك صدق وكذب. إذاً يتضح أنّ الوجود ليس مجرد عبارة «است» فقط. لذلك فإن بعض المفاهيم «إذا لم تُفهم بشكلٍ صحيحٍ، لا يمكن إنكارها؛ مثال ذلك فإن عبارة (الله ليس موجوداً) خطأ بالضرورة» (Norman Malcolm, p. 129).

بغض النظر عما تقدم فإن الإشكال الأكبر على أقوال كانط أنّه وقع في تناقضٍ واضحٍ؛ لأن الوجود في القضايا التي يكون الوجود فيها محمولاً، تحتاج إلى رابطة مع العلم أنّه لا يعتبره أمراً عينياً وزائداً على الماهية. وتوضيح ذلك أنّ الوجود إمّا زائدٌ على الماهية أو عينها أو جزءها أو لازماً لها وإمّا أنّه لا شيء. وعلى فرض كون الوجود عين الماهية أو جزءها أو لازماً لها، فليس هناك من ثنائيّةٍ وتعدّدٍ لتتحقق الحاجة إلى رابطة. إن هذا النوع من القضايا ليست سوى تكرار محض حتى لو كانت مفيدة تساهم في رفع الإبهام أو غير ذلك. بعبارةٍ أخرى لا يمكن تصوّر الرابطة بين الشيء ونفسه؛ وعن طريق أولى لا يمكن التصديق بذلك. لأن الرابطة تبيّن النسبة بين شيئين. ولكن عندما لا يكون الوجود زائداً على الماهية (وحتى

لو كان زائداً) فالموجود شيءٌ واحدٌ فقط؛ وعلى هذا الأساس ليس هناك حاجة للرابطة، بل لا يمكن وجود الرابطة.

وأما إذا كان الوجود زائداً على الماهية، عند ذلك ما الفائدة من الحديث عن كونها رابطاً؟ كلما حملنا شيئاً على شيء، فالوجود المستخدم في ذاك الحمل، وجودٌ رابطٌ يربط الاثنين (الموضوع والمحمول) ببعضهما؛ ولكن إذا كان الوجود محمولاً أيْ أنّ يكون هناك ثبوت شيءٍ وليس ثبوت شيءٍ لشيءٍ آخر، عند ذلك لا يكون الوجود رابطاً؛ لأنّ أحدهما أصيلٌ والآخر اعتباريٌّ وهو ثمرة تحليلٍ ذهني. نعم يمكن لحاظ وجودٍ رابطٍ بين شيئين إذا كانا أصيلين؛ فلو كان أحدهما اعتبارياً وصناعةً ذهنيّةً، عند ذلك يكون حمله على الموضوع واتّصاف الموضوع به من دون معنى؛ والغرض أن كلاهما أصيلان وهذا يعني عدم إمكان تحقق التركيب الاتحادي لأن تحول حقيقتين عينيتين إلى أمرٍ واحد، لا يحصل من دون استحالةٍ وجوديّةٍ وانقلابٍ ماهوي. يضاف إلى ذلك، أنّ الوجود لو لم يكن شيئاً، ولو لم تكن الماهية شيئاً، فمن سيتمكن من الحديث حول أي شيء؟

قبل الإشارة إلى رؤية السهروردي حول الوجود لا بد من العودة إلى السابقة التاريخيّة للبحث. لقد بنى العديد من الحكماء المتقدمين على **السهروردي** بناءً معرفياً حول الوجود ونذكر هنا رؤيتي **الفارابي** و **ابن رشد**.

رؤية الفارابي حول مفهوم الوجود

تقترب رؤية الفارابي (٨٧٢- ٩٥٠ م) في هذا الموضوع من رؤية كانط (١٧٢٤- ١٨٠٤ م) وهما اللذان يبتعدان عن بعضهما حوالي الثمانية قرون، لا بل تتفق الألفاظ والعبارات التي استخدماها. يعتقد الفارابي أنّ الوجود ليس محمولاً واقعياً؛ لأن المحمول الواقعي هو الشيء الذي يشير إلى كيفيّةٍ إيجابيّةٍ ويدل عليها؛ بعبارةٍ أخرى المحمول الواقعي هو الذي يضيف شيئاً على مضمون الموضوع أو الذي يقلّل منه شيئاً وهو الذي يقدم معرفةً جديدةً به. والوجود ليس كذلك. أجاب الفارابي على سؤال: هل هناك محمول في قضية الإنسان موجودٌ أم لا، فقال: قدّم القدماء والمتأخرون آراءً متعدّدة حول هذه المسألة. يعتقد البعض

أن تلك القضية لا محمول فيها، بينما يعتقد آخرون أنّ فيها محمولاً. أعتقد أنّ كلا العقيدتين صحيحتان من جهة، فعندما ننظر من زاوية العالم الطبيعي الذي يتكفل البحث والتحقيق العيني والواقعي حول الأشياء الموجودة، عند ذلك يمكن القول أنّ هذه القضية والقضايا المشابهة لها، ليس لها محمول؛ ففي هذه الحالات، لا يكون وجود الشيء غيره، والحقيقة أنّ المحمول يجب إمّا أن يضيف شيئاً على الموضوع أو أن يقلّل منه آخر. وعلى هذا الأساس، فإن هذه القضايا وطبق هذه الرؤية لا محمول لها. ولكن عندما ينظر المنطقي إلى نفس القضية، فهو ينظر إلى قضيّةٍ مركبّةٍ من كلمتين وتقبل الصدق والكذب. وعليه من هذه الجهة يكون لهذه القضايا محمول.

خلاصة نظريّته أنّ المحمول على قسمين: المحمول الواقعي والمحمول المنطقي. يمكن أن يكون المحمول المنطقي أيّ شيء، حتى أنّ الموضوع يمكن أن يكون محمول نفسه. المحمول الواقعي هو الذي يكون غير الموضوع، وهو الذي يزيد على الموضوع شيئاً ويقلّل منه شيئاً آخر. الوجود محمولٌ منطقيٌّ؛ لأنّ كلَّ شيءٍ يمكن أن يكون محمولاً منطقياً، إلاّ أنّه ليس محمولاً واقعيّاً؛ ففي أيّ قضيّةٍ استخدم فيها الوجود لن يكون شيئاً سوى الموضوع. يمكن خلاصة كلام الفارابي على النحو الآتي: الوجود محمول في قضية «الإنسان موجود» من حيث قواعد اللغة والمنطق. وأمّا «الوجود» من وجهة نظر الأشخاص الذين يتعاطون مع الأشياء الواقعيّة والعينيّة، ليس محمولاً بالمعنى الصحيح للكلمة. وقد كتب البرفسور ن. رشر[1]: إنّ إصرار الفارابي على أن إسناد الوجود للشيء لا يضيف شيئاً إلى خصوصياته ولا يقدّم معرفةً جديدةً حوله، فهو متقدّمٌ وبشكلٍ مؤثّر على عقيدة كانط حيث «من البديهي أنّ الوجود ليس محمولاً واقعياً، أيْ أن يكون مفهوم الشيء نسبة إلى مفهوم شيءٍ إضافيٍّ» (ايزوتسو، ص ٣٧-٣٨).

قدّم ابن رشد (١١٢٦- ١١٩٨ م) رؤيةً مشابهةً للفارابي. شبّه الوحدة بالوجود وتحدّث حول الوحدة قائلاً: الوحدة ليست شيئاً تضاف على الشيء خارج الذهن، فعندما نقول،

---

1. Professor N. Resher

الشيء أبيض فقد أضيف البياض إلى الشيء. ما يفهم من الوحدة، ليس سوى حالةٍ عدميّةٍ محضة، أي عدم قبول القسمة. وهكذا حال الوحدة، واجب الوجود، ممكن الوجود وأمثال ذلك. إنّ هذا النوع من المفاهيم ليست سوى حالات سلبية وعدمية أمّا القضية المركبة من هذا النوع من المفاهيم، فهي كما لو قلنا الشيء موجود؛ أما المحمول في هكذا قضية أي الوجود، فهو يدلّ على شيءٍ زائدٍ على ذات الموضوع؛ كما هي دلالة المحمول في قضية الشيء أبيض. الوحدة أمرٌ اعتباريٌّ بحيث لا يؤدي حملها على شيء أو سلبها عن آخر إلى إضافة شيء عليه أو إنقاص شيء منه؛ والوجود كذلك ليس شيئاً غير الموضوع أو حالات الموضوع الاعتبارية التي لا تحقق لها خارج الذهن. في ما يلي نبدأ دراسة رؤية السهروردي (١١٥٥- ١١٩١ م):

وضح السهروردي بداية معاني الوجود ثم شرح رؤيته قائلاً: للوجود معانٍ متعددة:

الروابط والنسب المكانية أو الزمانية؛ أيّ نسبة الشيء إلى شيء، مثال ذلك نسبة الشيء إلى الزمان والمكان، وأمثال هذه القضايا الشيء موجود في البيت أو الذهن أو الزمان. إن لفظ الوجود في القضية شبيهٌ بلفظ «في» أي لها معنًى واحداً؛ بعبارةٍ أخرى، تدلّ كلمة الوجود في هكذا قضايا على الرابطة بين الماهيّة العينيّة والخارجيّة وبين المكان والزمان.

الرابطة المنطقية بين الموضوع والمحمول مثل زيد كاتب.

الذات والحقيقة؛ مثال ذات شيء أو حقيقة شيء أو وجود شيء. وهذه هي المعاني العرفية للوجود والوجود في كافة هذه الحالات، اعتبارٌ عقليٌّ وليس له هويّة عينيّة.

يقول قطب الدين الشيرازي شارح حكمة الإشراق بعد تأييده أقوال السهروري:

الصفة على قسمان:

الصفة الموجودة في الذهن وخارجه؛ مثال ذلك البياض.

الصفة الموجودة في الذهن فقط ووجودها العيني عبارة عن وجودها الذهني أمثال النوعيّة، الوجود، الوجوب، الإمكان، الامتناع وأمثالها.

النقطة الأساسية في رؤية السهروردي الوجوديّة أنّه ينظر إلى الوجود باعتباره مفهوماً محضاً؛ أي إنّه شيءٌ من إنتاج تفكير الذهن الإنساني بحيث لا يكون له مطابق وما بإزاء

حقيقي في العالم العيني الخارجي (ايزوتسو، ٦). الواضح أنّ الحديث إذا كان حول المفهوم المحض، فالحق ما أشار إليه السهروردي وكانط؛ لأن الاعتبارات العقلية، ليس لها ما بإزاء عيني.

المسألة الأخرى التي وجّه السهروردي النقد من خلالها لأتباع أصالة الوجود، أنّ الاختلاف الذهني، لا يستلزم بالضرورة، الاختلاف الواقعي؛ أي إن الشيئين لو أخذا باعتبارهما مفهومين مختلفين عن بعضهما، فهذا الأمر لا يدل بالضرورة على اختلافهما في الأعيان. لذلك يصرح أنّ الوجود والماهية مختلفان في مرحلة التحليل المفهومي للشيئين فقط بينما هما حقيقةٌ واحدةٌ في عالم الخارج وليسا مركبين من عنصرين مستقلين (ايزوتسو، ٨٢).

الاختلاف بين رؤيتي السهروردي وكانط

إنّ رؤيته حول النور تُشكّل شاهداً على أنّ رأيه في بحث معرفة الوجود، يعود إلى مفهوم الوجود، وهذا هو الأمر الذي لا يمكن الحصول على شاهدٍ عليه في كتابات كانط، وهذا هو الاختلاف الأهم بين كانط الفيلسوف الغربي وبين السهروردي الحكيم المشرقي. هل يمكن اعتبار رأي كانط في معرفة الوجود ومقصوده من اللفظة الصغيرة «است» وأنّ الوجود لا يمكن أن يكون محمولاً واقعياً، هو عين مفهوم الوجود؟ وهل يذعن بحقيقةٍ عينيّةٍ غير مفهوم الوجود؟ لا يوجد أيّ دليلٍ على هذا الأمر. على كلِّ الأحوال فإن كافة الانتقادات الموجهة إلى كانط، توجّه إلى السهروردي أيضاً، حيث إنّ اهتمام السهروردي بمفهوم الوجود وبنفي محموليّة الوجود وبناءً على إنكار واقعية الوجود، لا يُقلّل من قوة الانتقادات. لو فرضنا أن مقصوده من اعتبارية الوجود، مفهومه، ولكن بما أنّه لا يترتّب على هذا المفهوم أي حقيقة، فلن يحصل أيّ اختلاف في المسألة. إلّا أن يقال أنّ «السهروردي استبدل الوجود الذي هو شيءٌ واقعيٌّ حقيقيٌّ بالنور الروحاني أو ما بعد الطبيعي فيشكلان حقيقةً واحدةً تمتلك درجات ومراحل غير متناهيةٍ تتراوح بين الشدّة والضعف، فيكون نور

الأنوار في أعلى المراتب والظلمة في أدناها» (ايزوتسو، ٦). هناك العديد من الشواهد على هذا الأمر نذكر البعض منها:

١. تعرض لأهم جزء في فلسفته بعد ذكر مقدمات ومسائل اختلف فيها حكماء المدرسة المشائيّة والمدرسة الإشراقيّة، يقول: «**القسم الثاني في الأنوار الإلهية ونور الأنوار ومبادئ الوجود**» (٢٨٣).

يقصد من نور الأنوار، الواجب تعالى وكما يعبر قطب الدين الشيرازي شارح حكمة الإشراق، فإن نور الأنوار هو المبدأ الأول (٢٧٣). والمقصود من مبادئ الوجود، العلل الواسطة والوسائط في فيض الحق تعالى. النقطة الهامة هنا أنّ نور الأنوار والعلل المتوسطة، هي علة ومبدأ للوجود وليس للماهية. بعبارةٍ أخرى لو كان الوجود كما تقدم، اعتباراً عقليّاً، فستكون علله متناسبة معه؛ لذلك لا يمكن أن يشكل أهمّ بحثٍ فلسفيٍّ عند السهروردي. وفي هذا الحال يجب أن تشكّل علل ومبادئ الماهيات الأصليّة في الظاهر من وجهة نظره، أهم أبحاثه الفلسفيّة وليس مبادئ الوجود الاعتباري الذي ليس له ما بإزاء عيني. إنّ البحث حول مبادئ الوجود، وباعتباره بحثاً أصيلاً في الفكر الفلسفي، يُبيّن أنّ مقصوده من الوجود ليس الاعتبار العقلي؛ مع العلم أنّ موضوع الاعتبارات العقلية ليس من أهم أبحاث المدرسة الفلسفيّة.

٢. يعتبر شيخ الإشراق أن النّور بديهيٌّ ليس بحاجةٍ إلى التعريف وكما يُعبّر قطب الدين الشيرازي (٢٨٣) النور بديهيٌّ التصوّر. الواضح أن هذا الشرح للنور هو ما شرحه الحكماء أتباع أصالة الوجود حول الوجود بشكلٍ دقيق. يقول السهروردي:

إن كان في الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر ولا شيء أظهر من النور فلا شيء أغنى منه عن التعريف (م.ن.).

وهنا نذكر عدّة نقاط حول الشاهد الثاني:

أ- كلام السهروردي في أن النور وأمثاله «في الوجود» ليس بحاجة إلى التعريف. ويقصد من «في الوجود» إما مفهوم الوجود الذي يعتبره اعتباراً عقليّاً ويعتبره

حكماءُ آخرين من المعقولات الثانية الفلسفية، وإما حقيقة الوجود. إذا كان يقصد مفهوم الوجود الاعتباري، عند ذلك لن يكون هناك أيّ أهميّة لظاهرية النور وعدم حاجته للتعريف في مجموعة الاعتبارات العقلية؛ بل لن يكون لذلك أيّ أثرٍ فلسفيٍّ. كما لو أن أحدَ المفاهيم الذهنيّة، غنيٌّ عن التعريف؛ حتى لو كان هكذا أمر نقطة بداية معرفة المفاهيم الذهنية الأخرى، إلّا أنّ ارتباطه واتصاله بعالم خارج الذهن لن يكون ممكناً. وعلى هذا الأساس، فإن ظهور هكذا مفاهيم وعدم حاجتها للتعريف، مناسبٌ لتأسيس جهازٍ منطقيٍّ للتفكير وليس لتأسيس جهازٍ فلسفيٍّ يُراد منه معرفة العين. إذاً لا يمكن أن يقصد مفهوم الوجود الاعتباري؛ بعبارةٍ أخرى إذا كان مقصوده من «في الوجود» الاعتبار العقلي، عند ذلك ستكون مجموعة البحث حول كلِّ عنوانٍ آخر، هو بحث في إطار الاعتبارات، وإذا كان مقصوده هو حقيقة الوجود، عند ذلك سيختلف طريقه عن طريق كانط؛ كما أنّ انتسابه إلى أصالة الماهيّة لا يمكن الإشكال عليه.

ب- إن مقصوده من بديهيّة تصوّر النور، إمّا بمعنى بديهيّة مفهوم النور وإمّا بمعنى بديهيّة حقيقة النور. فإن كان يقصد بداهة مفهوم النور، فرؤيته هذه بعينها هي رؤية أصحاب أصالة الوجود حول بداهة مفهوم الوجود حيث يقولون: «مفهومه أي مفهوم الوجود من أعرف الأشياء» (الحكيم السبزواري، ٩). ويقولون أيضاً بأن مفهوم الوجود غنيٌّ عن التعريف وكقولهم يقول السهروردي بأنّ النور غنيّ عن التعريف. وأمّا إذا كان يقصد من بداهة النور، بداهة حقيقة وكنه النور، الواضح أنّ هذا الأمر، ليس بيّناً وليس مُبيِّناً، فالحكم ببداهة حقيقة النور ليس أمراً بديهياً وليس أمراً برهانياً.

ت- إنّ توضيح شارح حكمة الإشراق، لا يترك مجالاً للشك والترديد حول نظريّة معرفة الوجود عند السهروردي، يقول: «النور هو الظهور والعيان والظهور والعيان تعتمد على ذواتها الجوهرية؛ مثال ذلك العقول والنفوس أو الأعراض النورانيّة المتعلّقة بالغير سواءً أكانت روحانيّةً أم نفسانية؛ وبما أنّ الوجود بالنسبة للعدم

كالظهور والعيان بالنسبة للخفاء والبطون، وكالنور بالنسبة للظلمة، فعليه فإن خروج الموجودات من العدم إلى الوجود هو كالخروج من الخفاء إلى العيان ومن الظلمة إلى النور. ولذلك فإن الوجود بأكمله نور.

إنّ النور والظهور ووجود الألفاظ المتعدّدة ناظرةٌ إلى حقيقةٍ واحدة، كما أنّ الظلمة والخفاء والعدم جميعها تقابل تلك الحقيقة الواحدة.

ث- إنّ تقسيم الأشياء إلى ما هو نور في ذاته وإلى ما هو نور بواسطة غيره، فهو تعبيرٌ آخر عن تقسيم الأشياء إلى ما يكون وجودها بعين ذاتها وإلى ما يكون وجودها من غيرها وهو تعبيرٌ رائجٌ بين الحكماء القائلين بأصالة الوجود. يقول: الأشياء على قسمين: الأشياء التي في ذاتها نورٌ وضياءٌ والأشياء التي ليست في ذاتها كذلك. والنور على قسمين: النور العارض على الغير والنور الذي ليس كذلك؛ وهذا القسم من النور، هو نورٌ مجرّدٌ ومحض.

ج- يتحدّث السهروردي بصراحةٍ حول قصده من النور، وأنّه النور الحقيقي وليس ما يطلق عليه العقل والعرف، نوراً بالمجاز؛ على الرغم من أن النور العرفي يعود إلى النور الحقيقي. السؤال الذي يمكن أن يطرح هنا: إنّ النور الحقيقي لو لم يكن وجوداً فماذا سيكون؟ إنّ ما يعتبره العقل والعرف نوراً، هو نور إذا رجع إلى النور الحقيقي. وفي هذهِ الحال أيضاً، إنّ ما يعتبرونه نوراً، هو نور بالمجاز؟ وهو مجاز بالإسناد، كما هو رأي العرفاء الكبار (جوادي الآملي،٧٣٦). وكأن السهروردي بدّل كلمة الوجود بكلمات النور والظهور والضوء، وربط كافة أحكام الوجود بالنور. لذلك وكما يقول ايزوتسو فإن التأمل والتفكير يرشد إلى أنّ هذا التقابل والتصاد هو مجرد أمرٍ صوريٍّ وسطحي؛ أي تنظيم وتصنيف مختلف المضامين ومختلف طرق التجربة لحقيقة واحدة. لقد وضع السهروردي النور الروحاني وما بعد الطبيعة مكان الوجود الذي هو شيءٌ واقعيٌّ حقيقيٌّ، فالحقيقة واحدةٌ تمتلك درجات ومراحل غير متناهية تختلف في الشدّة والضعف (ايزوتسو، ٦).

و- وضع السهروردي الماهية في مقابل النور واعتبر هذه الماهية هي الظلمة. إذاً للظلمة والماهية من وجهة نظرِه معنًى واحد حيث عبرّ عن الماهية غير المنسوبة للنور بالغاسق والمظلم حيث لا شيء للماهية من نفسها. هذه العبارات هي عبارات أتباع أصالة الوجود حول الماهية، يقول: «إن ما تحصل عليه الجواهر الظلمانية من مبادئها، هو النور وليس الماهية وبعبارةٍ فلسفيّةٍ فإن مجعول العلّة وجود المعلول وليس ماهيته» (صدر الدين الشيرازي، الأسفار، ٤١).

ز- إنّ بعض عبارات السهروردي حول أصالة الماهيّة تدعو للتردّد ما دفع بعض الحكماء لاتهامه بالتناقض، يقول صدر المتألهين: العجيب أن هذا الشيخ الكبير وبعد أن قدّم في كتاب *التلويحات* أدلّةٌ على اعتباريّة الوجود، أشار في خاتمته صراحةً أنّ نفس الإنسان وما هو أعلى منها، هي وجودات بسيطة لا ماهيّة لها.

٣- يعتبر أنّ خروج الممكن من حدِّ الاستواء بين الوجود والعدم هو بواسطة الوجود. يقول: إن الممكن متساوٍ بالنسبة للوجود والعدم لا يمكنه أن يرجّح وجوده على عدمه من تلقاء نفسه؛ ويحصل الترجيح بواسطة أمرٍ آخر وهو وجود العلة (السهروردي، ص ١٧٥-١٧٦). المسألة الهامة في كلامه، أولاً أن وجود الممكن هو الذي يحصل على الترجيح، وثانياً حضور العلة هو المرجّح. ويمكن التعبير عن هذا الكلام بشكلٍ آخر وهو أنّ ما يقع عليه الترجيح وما يصدر عن العلة التامة، والمجعول هو وجود الممكن.

٤- إنّ وجوب وجود المعلول هو نتيجة إيجاب العلّة. يقول: إن ما يتوقف على شيءٍ غيره لن يكون موجوداً عند انعدام هذا الشيء، إذاً لذاك الشيء تأثير ودخالة في وجود ذاك الممكن. ومقصودنا من العلّة الشيء الذي هو سبب وجوب شيء آخر (السهروردي، ص ١٧٧).

٥- يعتبر أن جعل الوجود هو أمرٌ بسيطٌ ويقول: لا يتحقق في اللون الأسود أمران؛ اللونيّة وسواد الشيء، لأن وجودهما واحدٌ. (السهروردي، ص ١٩٦-١٩٧). إن

معيار بساطة الجعل، وحدة وجود المجعول، فإذا كان للمجعول وجودان، فمن الممكن أن يتعلّق به جعلان، ولكن عند وحدة الوجود، يصبح تعدّد الجعل محال. الواضح أن من نتائج تعلّق الجعل بالوجود، أصالته.

٦- عرض صدر الدين الشيرازي احتمالين بهدف تأويل كلام السهروردي: الأوّل، أن مقصوده من اعتباريّة الوجود، الوجود العام البديهي (مفهوم الوجود) وليس الوجودات الخاصة التي هي من مراتب الأنوار. (الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٤١١). والثاني، أنّ مقصوده من اعتبارية الوجود، تقديم بحثٍ يتوافق مع أسلوب حكماء المشائيّة؛ فهو قد استخدم هذا الأسلوب في الكثير من الحالات، ثم يشير إلى رؤيته بعبارةٍ مختصرةٍ حيث تتضح هذه المسألة من خلال دراسة كلامه. (م.ن).

٧- يعتقد الحكيم السبزواري أن نظريّة مجعولية الماهيّة منسوبة إلى شيخ الإشراق. فلو كان سهلاً نسبة هذه النظرية صراحة إلى السهروردي، لما ذكرها نقلاً عن الآخرين. يقول: هناك آراءٌ عديدةٌ في كون الماهية هي المجعولية أو الوجود أو الصيرورة. إنّ مجعولية الماهية نظريةٌ نُسبت إلى حكماء الإشراق. (السبزواري، ص ٥٧-٥٨). يقول الشعراني في شرح التجريد بعد نقل نظريّة أصالة الماهية: «الظاهر أنّ السهروردي موافقٌ على هذه النظرية» (الشعراني، ص ٧٩).

٨- على كلِّ حالٍ إذا أصررنا على نسبة اعتبارية الوجود إلى السهروردي، عند ذلك تكون نظريّته في الوجود هي نظرية كانط بعينها، لا بل عند ذلك تَرِد على السهروردي كافة الانتقادات التي ترد على كانط وترد أيضاً على كافة الدراسات في الفلسفة الإسلاميّة (الحكيم السبزواري،١٠-١٥)، ولكن إذا رجعنا إلى الشواهد المتقدمة، فالسهروردي يقع في النقطة المقابلة لكانط. والحق أنّه لا يمكن تجاوز الشواهد المتقدّمة.

المصادر

١. ابن رشد، أبو الوليد؛ ***تهافت التهافت***، القاهرة، ١٩٦٤م.

٢. ايزوتسو، توشي هيكو؛ ***مؤسسة حكمة السبزواري***، ترجمة د. جلال الدين مجتبوي، جامعة طهران، ط ٢، ١٣٦١هـ. ش.

٣. جوادي الآملي، عبدالله؛ ***تحرير تمهيد القواعد***، الزهراء، ١٣٧٢هـ. ش.

٤. حائري اليزدي، مهدي؛ ***ابحاث العقل النظري***، جامعة طهران، ١٣٤٧هـ. ش.

٥. حائري اليزدي، مهدي؛ ***هرم الوجود***، المركز الإيراني لدراسة الحضارات، طهران، ١٣٦٠هـ.ش.

٦. العلامه الحلّي، جمال الدين حسن؛ ***الجوهر النضيد***، ط ٣، انتشارات بيدار، ١٤١٠هـ.ق.

٧. السبزواري، الحاج ملا هادي؛ ***شرح المنظومه***، مكتبة المصطفوى.

٨. السهروردي، شهاب الدين؛ ***حكمة الاشراق***، انتشارات بيدار.

٩. الشعراني، أبو الحسن؛ ***شرح تجريد الاعتقاد الفارسي***، الانتشارات الاسلاميّة.

١٠. صدرالدين الشيرازي (صدرالمتألهين)؛ ***الأسفار الأربعة***، ط ٣، بيروت، ١٩٨١م.

١١. صدرالدين الشيرازي (صدرالمتألهين)؛ ***الشواهد الربوبية***، تصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، ط ٢، مركز النشر الجامعي، طهران، ١٣٦٠ ه. ش.

١٢. الطباطبائي، السيد محمد حسين؛ ***نهاية الحكمة***، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٦٢هـ.ش.

١٣. الفارابي، أبو نصر؛ ***الجمع بين أفلاطون وأرسطو طاليس***، السعادة، القاهره، ١٩٠٧م.

١٤. فروغي، محمد علي؛ ***سير الحكمة في أوروبا***، انتشارات زوار.

١٥. قطب الدين الشيرازي؛ ***شرح حكمة الاشراق***، انتشارات بيدار.

١٦. وال، جان؛ ***مابعد الطبيعة***، ترجمة: يحيى مهدوي، انتشارات الخوارزمي.

17. Bertrand Russell: ***Introduction to the Mathematical Philosophy***, Londen: Allen & Unwin, 1919.

18. Gordon E. Michalson, JR: ***Kant and the problem of God***, Blackwell Publisher Inc, USA, 1999.

19. John Hick: ***the existence of god,*** macmilan publishing co, Inc, 1985.

20. Kant Immanuel: ***Critique of pure reason***, Trans. Norman kemp smith, Newyork: st Martin,s press, 1965.

21. Kant Immanuel :***Critique of practical reason***, trans. L.w. Beck, Indianapolis and Newyork: Bobbs – Merrial, 1956.

22. Kant Immanuel :***Critique of Judgment***. Trans. James creed Meredith, Oxford; Clarendom Press, 1952.

23. Kant Immanuel :***Opus Postumun***, Ed Eckart Forster, trans. Forster and Michael Rosen, Cambridge: Cambridge Universty Press, 1993.

24. Norman Kempt smith: ***Commentary to Kant, critique of pure reason***, humanities press international. Inc Atlantic Highlands, nd, 4th ed. 1992.

25. Norman Malcolm: ***Knowledge and Certainty***, Engglewood Cliffs, N. J; Prentice Hall, 1963



الفصل الثاني: فلسفة الدين

تأثيرات كانط على الفكر الديني بالعالم الغربي[1]

غلام علي حدّاد عادل[2]

كاتب هذه المقالة هو أحد الأساتذة الأوائل الذين تخصّصوا بدراسة منظومة إيمانويل كانط الفكريّة في إيران، وقد ذكر في مستهلّها مباحث تمهيديّةٍ حول أهمّ معالم مشروع كانط الفكري، وفي هذا السياق تطرّق ابتداءً إلى الحديث عن الميتافزيقيا التي تعتبر أوّل وأهمّ المباحث في نظريات هذا الفيلسوف الغربي.

بعد ذلك سلّط الضوء على مباحث أخرى، ومن جملتها رؤية كانط الإبستيمولوجيّة التي تعدّ واحدةً من الأصول الأساسيّة في نظرياته؛ ثمّ أشار إلى النقاش الذي احتدم حول النزعتين العقليّة والتجريبيّة ليستعرض النتيجة التي توصّل إليها كانط بكون العقل والتجربة أمرين متلازمين في صقل المعرفة البشريّة، أي أنّ المفاهيم الذهنيّة القبليّة تتراصف إلى جانب الظواهر المحسوسة لصياغة المعرفة لدى الإنسان، والمحسوسات بدورها تطرح ضمن الذهن «الفاهمة» باعتبارها مفاهيم قبلية من حيث الزمان والمكان؛ وحسب هذا الرأي يستحيل على العقل إدراك المسائل الميتافيزيقيّة التي هي في واقع الحال خارجة عن نطاق التجربة الحسّية، لذا فقد وقع في تعارضٍ من هذه الناحية، وبيان ذلك كما يلي: كانط فنّد الآراء الميتافيزيقيّة التي كانت سائدةً حتّى عصره، ونتيجة ذلك استحالة إقامة براهين عقليّة للاستدلال على المفاهيم التي هي من هذا السنخ - مثل الله والإرادة - وذلك لكونها خارجةً عن حدود الإدراك العقلي؛ لذا لا بدّ من اللجوء إلى وسيلةٍ معرفيّةٍ أخرى غير العقل النظريّ، وهذا السبب الذي دعا كانط إلى اللجوء للعقل

---

١. المصدر: حدّاد عادل، غلام علي، «**تأثير كانط بر تفكر ديني مغرب زمين**»، مجلة «*قبسات*»، الدورة الأولى، العدد الثاني.

تعريب: حيدر نجف.

٢. نبذة عن المؤلف: غلام علي حداد ولد عام (١٣٢۴ هـ ش) يحمل شهادة دكتوراه في الفلسفة من جامعة طهران له عدة مؤلفات في الفلسفة كما له عدة مناصب اجتماعية وسياسية عليا في ايران. مؤلفات حول الكانط: «*تمهيدات*، إيمانويل كانط، غلام علي حداد عادل (مترجم)، تهران: مركز نشر دانشگاهى؛ *نظريه معرفت در فلسفه كانط*، يوستوس هارتناک، غلام علي حداد عادل (مترجم)، الناشر: هرمس، فكر روز؛ *مقالات كانطى*، غلام علي حداد عادل، هرمس، ١٣٩٢».

العملي باعتباره الوسيلة المعتمدة في معرفة المسائل الميتافيزيقيّة، فالكائن العاقل يدرك ذاتياً أنّه يمتلك قانوناً أخلاقياً يحفّزه على أداء الفعل الأخلاقي، وهذا القانون هو الحافز الوحيد الذي يدعوه للقيام بكلّ سلوكٍ أخلاقيٍّ، ولكنّ هذا السلوك مشروطٌ بكون الفاعل مختاراً، لذا إن تجرّد الكائن العاقل عن إرادته واختياره ففعله عندئذٍ لا يوصف بالأخلاقي. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الفضيلة التي تترتّب على الفعل الأخلاقي تعدّ سبباً لنيل السعادة، ولكن بما أنّ السعادة لا تتحقّق في الحياة الدنيا، فقد تبنّى كانط فكرة خلود النفس لإثبات حتميّة تحقّقها في عالم الآخرة. وفي هذا السياق اعتبر الربَّ كشرطٍ متعالٍ لتحقّق السعادة التي تترتّب على الفعل الأخلاقي، حيث ادّعى أنّه استطاع إثبات وجود الله وفق مبادئ العقل العملي بعد أن عجز العقل النظري عن ذلك.

الحصيلة النهائية في منظومة كانط الفكريّة التي حاول على ضوئها تفسير المعتقدات والسلوكيات البشرية في إطارٍ عقليٍّ بحتٍ، هي أنّ فلسفته غير مستعدّةٍ لقبول الإيمان باعتبار أنّ العقل هو صاحب القول الفصل في جميع المعارف البشريّة ناهيك عن أنّه المصدر الأساسي للأحكام الأخلاقيّة؛ والدين في هذه الحالة لا يتعدّى كونه أمراً دنيوياً ومجرّداً من كلّ طابعٍ قدسيٍّ، وهذه فحوى ما أراده كانط من اصطلاح «الدين الطبيعي» الذي حاول على ضوئه تأويل بعض أهمّ المفاهيم الدينيّة المسيحيّة مثل الخطيئة الأولى وتجسّد المسيح والفداء، إذ إنّ هدفه من وراء ذلك هو التنسيق بين هذه المفاهيم وما شاكلها وبين آرائه ونظريّاته.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الدين الطبيعي الكانطي أسفر عن ظهور ثلاثة تياراتٍ فكريةٍ في مجال الدين والتعاليم الدينية كالتالي:

التيار الأوّل: فلاسفة من أمثال **شوبنهاور**.

التيار الثاني: أتباع الفكر الفلسفي التجريبي - **الفلسفة الوضعيّة** - من الذين تأثّروا بآراء إيمانويل كانط، حيث جرّدوا المفاهيم الدينية من دلالاتها الماورائيّة ووصفوها بأنّها سببٌ للإلحاد، والفيلسوف **لوفيج فيتجنشتاين** على ضوء نظريته اللغوية اعتبر معاني المفاهيم الدينيّة على خلاف معاني المفاهيم العلميّة؛ وعلى هذا الأساس حذوا حذو التيار الأوّل لينكروا المفاهيم الدينية من أساسها.

التيار الثالث: فلاسفة من أمثال كيركيجارد ورودولف بولتمان ومارتن بوبر وكارل بارت.

كاتب المقالة ذكر فحوى النظريات الدينيّة والأخلاقيّة لفلاسفة التيار الثالث بهدف إثبات أنّ آراء كانط قد انعكست فيها؛ وأكّد على أنّ هذا التأثير لم يقتصر على هؤلاء، بل عمّ آراء الكثير من العلماء والمفكّرين الآخرين لدرجة أنّ بعضهم طرح آراءه الخاصّة بفلسفة الدين على أساس منظومة كانط الفكريّة وبحسب المفاهيم التي طرحها في هذا المضمار.

التحرير

******

إشارة:

تعدّ فلسفة كانط نقطة التقاء الفلسفات العقليّة والنزعات التجريبيّة في الفكر الغربي، وتعتبر بذلك مشروعاً لتقييم وفحص مدّيات قدرة الإدراك البشري قبل أن تكون نوعاً من التحليل الميتافيزيقي العميق. يعتقد كانط أن ذهن الإنسان قادرٌ فقط على إدراك الأمور الزمانيّة والمكانيّة (الداخلة في قالبي الزمان والمكان). وبعبارةٍ أخرى فإنَّ ذهن الإنسان يخلع ثياب المكان والزمان على جسد المعطيات الحسيّة التي تصله من الخارج ويقوم بنشاطه الإدراكي بحسب هذا الطريق. وبهذا فهو غير قادرٍ على إدراك ما سوى الظواهر، ويبقى عاجزاً عن إدراك الذوات أو النومنات. وحيث إن مفاهيم من قبيل الله، وحرية الإنسان، وخلود النفس، من جملة القضايا الجدلية الطرفين، أي يمكن إقامة براهين لإثباتها وإنكارها في وقت واحد، لذلك لا يمكن إثباتها عن طريق العقل النظري، وينبغي إثبات هذه الحقائق عن طريق العقل العملي أو الأخلاق. تسلّط هذه الدراسة الأضواء بشكل إجماليٍّ على تأثير هذه الرؤية التي جاء بها كانط على الدراسات الدينيّة في إيران المعاصرة، بعد أن توضّح أن مثل هذه الرؤية أدّت في الغرب إلى ظهور ثلاثة أنواعٍ مختلفةٍ من ردود الأفعال في مضمار فلسفة الدين: ١ ـ ردود الأفعال الإلحاديّة التي يندرج في إطارها شوپنهاور والوضعيون. ٢ ـ ردود الأفعال التي حاولت تعديل وتهذيب ردود الأفعال الأولى، ويعدّ فيتغنشتاين من مؤسسيها ودعاتها. ٣ ـ ردود أفعال بعض أنصار الكانطية من قبيل ريتشل وكركيغارد، وهم من وافقوا كانط في أن العقل النظري والمفاهيم الفلسفيّة عاجزةٌ عن الوصول للحقائق الدينية وإصابتها، وقرّروا أن العقل النظري قادرٌ فقط على إدراك المباحث والقضايا الطبيعيّة والرياضية.

مقدمة:

شهدت الدراسات الكانطيّة في العشرين سنة الأخيرة في إيران تنامياً وانتشاراً واسعين. وخير شاهدٍ على هذا القول ازدياد عدد الكتب التي ترجمت لكانط إلى اللغة الفارسيّة وكذلك الكتب التي ترجمت وألّفت حوله وحول فلسفته، وصارت فلسفة كانط تدرس

تقريباً في جميع الكليات التي تحتوي قسماً للفلسفة على مستويي الماجستير والدكتوراه، وكذلك في بعض الحلقات الفلسفية في الحوزات العلميّة الدينية. ويعتبر العدد الملحوظ من الرسائل والأطروحات التي تُقدّم ويتقدّم بها الطلبة الجامعيون حول كانط وفلسفته لنيل شهادات الماجستير والدكتوراه دليلاً على اهتمامهم بالدراسات الكانطية.

كانط من الفلاسفة الذين حاولوا إقامة منظومةٍ فلسفيّةٍ شاملةٍ على أساس تصوراته الفلسفيّة وأصوله الفكريّة. وتشمل فلسفته علم المعرفة (نظريّة المعرفة)، وما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) بالمعنى العام للكلمة، وفلسفة الأخلاق، وعلم الجمال وفلسفة الفن، وفلسفة الدين، وفلسفة علم التربية والتعليم، والفلسفة السياسية، وغيرها من البحوث والمجالات الفلسفية. ومع أن الدراسات الكانطية في إيران قد شهدت خلال الآونة والسنين الأخيرة ازدهاراً ورونقاً كبيرين، بيد أنّ هذه الدراسات لم تكن متوازنة بما فيه الكفاية، فقد ركّز الطلبة والأساتذة الجامعيون اهتمامهم غالباً على الجانب المعرفي من فلسفة كانط، ومن ثم أبدوا قليلاً من الاهتمام بفلسفة الأخلاق لدى كانط، وتركوا سائر الجوانب والمجالات دون دراسات أو كتابات تذكر.

من جهة أخرى، انطلقت في إيران بعد الثورة الإسلامية موجةً جديدةً من الدراسات والسجالات حول فلسفة الدين، وهذا ما كان يبدو طبيعياً إلى حدّ ما، والسبب في ذلك هو الطابع الديني الذي غلب على الثورة ونظام الحكم في إيران. وتلاحظ في هذه الدراسات غالباً تأثيرات آراء المفكرين والمتكلمين الغربيين نفياً أو إثباتاً، ومن ذلك بعض اللمحات الدينية الكانطية التي تلاحظ أحياناً بشكلٍ صريحٍ وأحياناً بنحو مستترٍ خفيٍّ. بل ولقد شوهد أحياناً أن البعض يأخذون مرتكزات كانط أخذ المسلمات من دون دراسةٍ استدلاليّةٍ، ويعتبرون النتائج الدينية والكلاميّة الناجمة عن تلك المرتكزات لازمة الاتّباع وضرورية. ومن الجليّ أن هذه الدرجة من تأثير كانط في الدراسات الدينية لا يتناسب مع ذلك اللاّتوازن الذي أشرنا له في حيّز الدراسات الكانطية. وقد انصبّت المحاولة في هذه الدراسة على التقدّم خطوةً على سبيل طرح القضيّة والتعرّف على الرؤية الدينية لدى كانط وعلاقتها بركائزه المعرفيّة والفلسفيّة.

نعلم أن كانط أكد على تعذّر الوصول للأهداف اللاهوتيّة بالمعنى الأخص، أي إثبات حقائق من قبيل وجود الله، وخلود النفس، والحرية، عن طريق البراهين والأدلة العقلية. ومع ذلك فهو يؤمن بالله وبخلود النفس في عالم الآخرة، وكذلك حرية الإرادة الإنسانية. وقد أثبت هذه المعاني في فلسفته الأخلاقيّة من دون الاستعانة بالأدلة والبراهين القائمة على المفاهيم العقلية. وبهذا فهو يصل إلى الدين عن طريق فلسفة الأخلاق. ولذلك يتوقف فهم آرائه الدينية على الاطلاع على فلسفته في الأخلاق، والتعرّفُ على فلسفته الأخلاقيّة يستلزم الاطلاع على أصوله في نظريّة المعرفة وما ينبثق عنها من نتائج. وعلى هذا ستكون لنا في هذه الدراسة وقبل الخوض في البحوث الدينيّة الخاصة، إشارة لمبادئ كانط في نظريّة المعرفة والأخلاق، والواردة في كتابيه «*نقد العقل المحض*» و «نقد العقل العملي».

كانط والميتافيزيقا

إثر الأزمة التي ظهرت في الفلسفة الأوروبيّة منذ عهد ديكارت في مضمار القضايا والبحوث المعرفيّة، والتعارض الذي انبثق بين العقليين والتجريبيين، خاض كانط ـ الذي كان مطلعاً على آراء الفلاسفة في كلا المدرستين ـ غمار هذه الساحة من أجل أن ينهي هذه الأزمة ويكشف عن سببها الرئيس وعن السرّ في حيرة الفلاسفة هذه.

ذهب العقليّون إلى أصالة العقل والمفاهيم العقليّة وقالوا بأولويّتها وتقدّمها، ولم يروا للمعرفة الحسيّة شأناً مستقلاً في عملية المعرفة. وفي المقابل قرّر أتباع المدرسة التجريبيّة أهميّة وأولويّة بالغة للمعرفة الحسيّة، واعتبروا المفاهيم الكليّة والعقليّة ثمرةً فرعيّةً للمعرفة الحسيّة. وبقي هذان الفريقان حائرين في حلّ عقدة المعرفة البشريّة، إلى درجة أن فلسفات العقليين أفضت إلى نتائج عجيبة من قبيل «التناسق المسبق» عند ليبنتس، أو «نظرية الرؤية في الله» عند مالبرانش، كما أفضت الفلسفة التجريبية إلى نزعة الشك في أعمال ديفيد هيوم.

من أجل معالجة هذه الأزمة اعتقد كانط أنْ:

لا شك في أن المعرفة كلها تبدأ من التجربة [الحسية]...، ولكن مع أن كل معرفتنا تبدأ من التجربة، فهذا لا يعني أن المعرفة كلها تنتج عن التجربة...[١].

كان الحلّ الكانطي على الإجمال هو أننا في المعرفة، فضلاً عن المعطيات التي نكتسبها من العالم الخارجي عن طريق التجربة الحسية، فإننا نستخدم من أذهاننا أيضاً عناصر تمثل جزءً ضروريّاً من بنية الذهن، وتعدّ شرطاً لازماً للمعرفة، وما المعرفة إلّا حصيلة تركيب المواد المكتسبة من العالم الخارجي والعناصر القبْليّة المضافة إليها من قبل الذهن، والأولى بمثابة مادة المعرفة والثانية بمنزلة صورة المعرفة.

بحث كانط عن العناصر القبْليّة للذهن في حيِّزي الحسِّ والفاهمة، وقال: إنّ الزمان والمكان هما عنصرا المعرفة القبليان اللّذان يعرضان من قبل ذهننا في مضمار الحسّ، أمّا العناصر القبلية للفاهمة والتي يسمّيها **كانط بالمقولات**[٢] فهي اثني عشر مفهوماً محضاً تتمثل في: الوحدة، والكثرة، والشمول، والإيجاب، والسلب، والتحديد (الحدّ)، والجوهر، والعلة، والتبادل (التفاعل)، والإمكان، والوجود، والوجوب (الضرورة). وتعمل هذه المقولات على الربط بين المحسوسات وعلى صناعة الأحكام والتصديقات في أذهاننا.

وهكذا، كان كانط يعتقد أننا نرى العالم من وراء زجاج نظارةٍ يمثل لونُها وتأثيرها في ما نراه العناصرَ المعرفيّة القبليّة لأذهاننا. وكما لاحظنا فإن أساس هذه العناصر القبلية هما الزمان والمكان، وعنصر الزمان من بين هذين على الخصوص، يجري ويسري كالروح في كل جسد الفلسفة النظريّة والمعرفة النظريّة وعلم المعرفة عند كانط. يستنتج كانط من هذه المبنى أو الركيزة المهمة أنّنا لا نستطيع اكتساب معرفةٍ معتبرةٍ بعالم الواقع إلّا باستخدام عنصري الزمان والمكان القبليين اللّذين هما بمنزلة اللحمة والسدى في المعرفة. وإذا كان ثمة موضوع بحسب تعريفه فوق الزمان والمكان، فلن يكون أمامنا طريقٌ للوصول إليه واكتساب معرفة معتبرة حوله. ومن هنا يعتقد كانط بتعذّر «ما بعد الطبيعة» بوصفها علماً يدّعي العلم النظري عن طريق الاستدلالات العقليّة والمفهوميّة بخصوص حقائقٍ من قبيل

---

١. كانط، *نقد العقل المحض*، ب ١.

2. categories

«الله»، و «النفس»، و «الحرية». فالذهن طبقاً لفلسفته أشبه بشبكة صيد أسماكٍ لا تصطاد ما لا يكون زمانياً أو مكانياً، وبعبارةٍ أخرى لا تصطاد ما لا يتعلق بعالم الطبيعة أو لا يكون بياناً لخواص وصفات الأشياء الطبيعيّة (الرياضيات).

يحاول كانط في جزءٍ مهمٍّ من كتاب «*نقد العقل المحض*» وهو الجزء الذي يسمّيه «**الجدل المتعالي**» إثبات امتناع ما بعد الطبيعة والكشف عن مغالطاتٍ وتعارضاتٍ تظهر في هذا المجال نتيجة الاستخدام الخاطئ ـ الاستخدام في غير محله ـ لمفاهيم العقل النظري التي لا يصحّ استخدامها إلّا في الأمور الزمانية والمكانية. ومن ذلك يعتقد أن الذهن في مضمار المفاهيم الميتافيزيقة يعاني من تعارضات[1] لا يمكن التخلّص منها، فهي قضايا جدلية الطرفين، ولا يمكن استبعاد أيّ طرفٍ منها، فيبقى الطرفان المتقابلان ينقض أحدهما الآخر دائماً. ومن جملة هذه القضايا الزوجان الجدليا الطرفين الآتيان، واللّذان يتعلق أحدهما بنفي الحرية وإثباتها، ويختص الثاني بنفي واجب الوجود وإثباته:

١ ـ ثمة في العالم علل بحسب الحرية/ لا توجد هناك حرية، وكل ما يوجد إنّما هو طبيعة.

٢ ـ ثمة في سلسلة علل العالم واجب وجود/ لا يوجد في سلسلة علل العالم أيّ أمرٍ واجب، وكل ما فيها ممكن.

من أجل التخلص من هذه التناقضات يشير كانط إلى مخرجٍ هو الاعتقاد بالنومن والفينومن أي بالذات وما يظهر من الذات (الظاهر). ويؤكد أنّنا نعرف الأشياء بالنحو الذي تظهر به لنا لا كما هي في نفس الأمر. عالم معرفتنا عالم ظواهرٍ، لكنّنا مضطرون للاعتقاد بأمر آخر اسمه النومن[2] أو الذات المعقولة التي تنمّ عن الجانب النفس الأمري للظواهر. النومن لا يُعرف أبداً وهو أشبه بهيولى أولى لا تكشف النقاب عن وجهها، ولكن ينبغي الالتزام بها. يفتح كانط عقدة هذا التعارض المتعلق بالحريّة والله بمعونة هذه الثنائيّة بين النومن والفينومن، ويقول:

---

1. Antinomies
2. Neumenon

طالما كنّا في مملكة الظاهر فنحن مضطرون للقول بالجبر العلّيّ (الدترمينية التي تسود الطبيعة) وبأن كل الموجودات ممكنة، ولكن مع افتراض النومن الذي هو خارج نطاق مفاهيمنا المعرفية، يمكننا أن نعتقد بنوع آخر من العلية هي العلية الاختيارية (الحرية) وبنوع آخر من الوجود في مقابل الموجودات الممكنة، وهو واجب الوجود[١].

وهكذا مع أن كانط يعلن في «*نقد العقل المحض*» عن تعذّر الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة)، إلاّ أنّه يمهِّد الأرضية لقبولها والإيمان بها في مساحة أخرى هي مساحة العقل العملي والأخلاق. ومقولته المعروفة «رأيتُ من اللازم أن أنحّي المعرفة جانباً لأفسح المجال للإيمان»[٢] تتعلق بهذا المعنى.

الأخلاق والعقل العملي

بعد أن يقرر كانط في كتابه «*نقد العقل المحض*» عدم إمكان إثبات المعاني والحقائق الميتافيزيقية، يعرّج على مضمار آخر للعقل هو «العقل العملي»، وما يقصده من العقل العملي هو عقل الإنسان من حيث اشتغاله بالأفعال والأحكام الأخلاقيّة وما ينبغي وما لا ينبغي في سلوك الإنسان. أورد كانط فلسفته الأخلاقية في كتابيه «*نقد العقل العملي*» و «أسس ميتافيزيقا الأخلاق» (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق). في هذين الكتابين يبحث كما هو شأنه في «*نقد العقل المحض*» عن عناصر قبلية هي بحكم كونها قبلية، غير تجريبية وفوق التجربة، ولذلك فهي ضروريّة وكلية. والواقع أنّ كانط يسعى إلى التوفر على عناصر قبلية في عالم الأخلاق أيضاً، أي أنّه يروم التوصّل في المعرفة الأخلاقية إلى مبدأ أو مبادئ لا تتأثر أبداً بالخصوصيّات والأوضاع والأحوال التجريبيّة ومقتضيات العالم الخارجي، وتعمل بنحوٍ مستقلٍّ عنها كأساسٍ للسلوك الأخلاقي المعتبر.

---

١. إيمانويل كانط، «*التمهيدات*»، ترجمه للفارسية غلام علي حداد عادل، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٧ هـ ش، ١٩٨٨ م، ص ١٨٨.

٢. كانط، *نقد العقل المحض*، ب xxx.

«الإرادة الحسنة» من وجهة نظر كانط هي ذلك المبدأ والعنصر القبليّ الأخلاقيّ المتقدّم على كل الأوضاع والأحوال والمقتضيات التجريبيّة والخارجية، والذي يشير له في أول عبارةٍ من كتابه «*أسس ميتافيزيقا الأخلاق*» على النحو التالي:

«من المستحيل في العالم أو في خارج العالم، تسمية شيءٍ بأنّه خيرٌ دون قيدٍ أو شرطٍ، باستثناء النيّة والإرادة الحسنة»[1].

واضح أنه يرى «**الإرادة الحسنة**» ذلك العنصر القبْليّ الضروريّ الموجب للضرورة الأخلاقية، وكلّما ابتعد عن العالم الخارجي والعلاقات المادية التي تسوده بحثاً عن ينبوع الأخلاق الزلال، اقترب من أعمق نقطةٍ في بحر وجود الإنسان وأعماق طويّته الخفيّة، ويبدأ من «الإرادة» ويسمّي «الإرادة الحسنة» خيراً محضاً ومطلقاً. إذا سئل كانط ما هي الإرادة الحسنة؟ لقال: إنَّ الإرادة الحسنة إرادةٌ لا ترتبط بأيّ غايةٍ أو غرضٍ، ولا تنبع من تصور نتيجةٍ تترتب على العمل الأخلاقي وتعود فائدتها على الفاعل نفسه أو على الآخرين، ولا تكون لها أية علّةٍ سوى الإرادة الحسنة نفسها. ولأجل تحديد الإرادة الحسنة يطرق كانط باب «الواجب»، ويقول: إنّ الإرادة الحسنة إرادةٌ تعمل فقط لأداء الواجب. فالعمل الذي يتمتع بالقيمة الأخلاقية هو ذات الذي ينجز فقط بهدف أداء الواجب.

مثل هذا العمل منزّهٌ عن شوائب المصالح والمنافع والأرباح، وغير منوطٍ بما يبثّه في نفس الفاعل من مشاعرٍ طيّبة أو مشاعرٍ غير طيبةٍ، مع أنّه متى ما كان أداء الواجب مصحوباً بمشاعر طيبةٍ محبَّبةٍ كانت قيمته الأخلاقيّة أكبر.

والآن من المناسب أن نسأل ما هي ميزة أداء الواجب، ومتى يستطيع الفرد أن يكون مطمئناً إلى أن عمله هذا عملٌ أخلاقيٌّ نابعٌ من الإرادة الحسنة، وقد قام به لمجرد أداء الواجب؟ يقول كانط: إنّ لكلِّ فردٍ قاعدته بينه وبين نفسه في سلوكه الأخلاقي والتي تمثّل إرادته لأداء ذلك العمل. العمل الذي يكون لأداء الواجب هو العمل الذي يمكن للقاعدة

---

١. كابلستون، فريدريك، «*كانط*»، ترجمه للفارسية منوشهر بزرگمهر، من إصدارات جامعة شريف التقنية، طهران، ١٣٦٠ هـ ش، ١٩٨١ م، ص ١٧٣، نقلاً عن «*أسس ميتافيزيقا الأخلاق*».

التي تسوده أن تتحول إلى قانونٍ كليٍّ، أي تكون بحيث لو عمل الجميع وفقاً لها لبقي ذلك العمل محافظاً على معناه الأخلاقي.

إيضاحاً **للقانون الكليّ الأخلاقي** والذي يعتقد أن له قيمةً واعتباراً يوازيين قيمة واعتبار القوانين الكليّة التي تسود الطبيعة، يضرب كانط مثالاً ويقول: إذا كان ثمة شخص بحاجةٍ إلى مالٍ وأراد الاقتراض من شخصٍ آخر وفي نيّته أن يعطي وعداً بإعادة القرض وتسديده، لكنّه ينوي منذ البداية أن لا يعيد المال على الرغم من الوعد الذي يعطيه (قاعدة) فلا يمكن لعلمه هذا أن يعدّ أخلاقياً، ولا يمكن اعتباره نابعاً من إرادةٍ حسنةٍ أو باعثاً على أداء واجبٍ، لأن هذه القاعدة لا يمكنها أن تتحول إلى قانونٍ كليٍّ، فلو اتّخذ الآخرون أيضاً قراراتهم على أساس هذه القاعدة وعملوا وفقاً لها فلن يثق أحدٌ بوعدِ أحدٍ وعهده وعقده، ولارتفع ومُحق أساساً تقليد الاقتراض وإعطاء الدين انطلاقاً من الثقة بوعود الناس. والواقع أن مثل هذا العمل يتناقض مع مثل هذه المطالبة.

عندما تكون للإنسان إرادة حسنة ويعمل من أجل أداء الواجب، وعندما يختار قاعدةً يمكن أن تكون قانوناً كلياً، فإنّه يخضع لأمرٍ ودستور يسميه كانط من حيث الكليّة والحسم والقطع «أمراً تنجيزياً» وهو منجّزٌ وقطعيٌّ وغير مشروطٍ بأيّ شرطٍ وغير ملوّثٍ بأية أدرانٍ أو شوائبٍ. أحياناً يوضّح كانط كليّة الأمر التنجيزي والعمل الأخلاقي بالنحو التالي:

> **اعملوا بحيث تعتبرون الإنسانيّة دائماً، سواء في شخصكم أو في شخوص الآخرين، غايةً وليست وسيلةً**[١].

الحرية، وخلود النفس، والله

لقد حان الأوان لنتجاوز هذه المقدّمات الموجزة، لنرى كيف يثبت كانط الاختيار وحريّة الإرادة عن طريق الأخلاق. يقول كانط لا شك في أنَّ كلَّ واحدٍ منّا بصفته إنساناً عاقلاً يسمع في قرارة نفسه صوتَ الأمر الأخلاقي النابع من الإرادة الحسنة والباعث على أداء الواجب، وثمة في وجودنا جميعاً «**يجب**» و «**لا يجب**» أخلاقية صريحة قاطعة. إذا كان

---

١. كابلستون، ص ١٩١، نقلاً عن «*أسس ميتافيزيقا الأخلاق*».

وجود هذه الـ «يجب» قطعياً أكيداً فيجب أن يكون الشرط اللازم لإمكان هذا الأمر (الدستور) الذي نشعر بندائه في داخلنا بلا واسطة، يجب أن يكون هذا الشرط اللازم واقعياً هو الآخر. وهذا الشرط اللازم هو «**الحرية**»، وإذا لم تكن الحرية لما أمكن للموجود العاقل غير المختار العمل انطلاقاً من العقل. وسبق لكانط أن مهّد الأرضية في «***نقد العقل المحض***» عن طريق طرح مفهوم النومن أو الذات المعقولة، لطرح «الحرية» إلى جانب الجبر العلّيّ السائد على الطبيعة واللازم لعالم الظواهر، والآن في مجال الأخلاق يؤمن بنفس تلك الحرية التي اعتبرها خارج متناول العقل النظري من حيث التشخيص المفهومي، ويعتبرها شرطاً لازماً للـ «يجب» الأخلاقية.

ويتحدث كانط في فلسفته الأخلاقية عن مفهومٍ آخر يسميه «**الخير الأعلى**» ويشمل عنصري الفضيلة والسعادة. الفضيلة هي نفسها العمل طبقاً للإرادة الحسنة، والسعادة هي النتيجة التي تترتب طبعاً على مثل هذا العمل (**على الفضيلة**). لا يمكن للسعادة أن تكون الغرض أو الغاية من الفعل الأخلاقي، ويجب أن لا تكون، ولكنّها يمكن أن تكون معلولة للفضيلة أي أن تكون الفضيلة علّتها. هنا يسأل كانط: هل تتاح هذه السعادة التي هي نتيجةٌ ضروريةٌ للفضيلة للجميع دائماً، وهل جميع أصحاب الفضيلة الأخلاقية سعداء؟ يقول: إذا اعتبرنا حياة الإنسان محدودةً بحياته في العالم المادي لكان الجواب سلبياً، ولما كانت هناك علاقة بين الفضيلة والسعادة، وقد يبقى أشخاصٌ أصحاب فضيلةٍ محرومين من السعادة، ولكن لأنَّ ترتب السعادة على الفضيلة أمرٌ ضروريٌّ فإن لازمة هذا الأمر استمرار حياة الإنسان كموجودٍ عاقلٍ وذي إرادةٍ في العالم الآخر، وهذا هو معنى خلود النفس الذي قال كانط بامتناع إثباته في العقل النظري، ولكن على افتراض وجود النومن فقد أمّن إمكانيّة وجوده مسبقاً في العقل العملي.

ولكن من الذي يجب أن يؤمِّن ويضمن السعادة للشخص صاحب الفضيلة؟ يقول كانط:

يجب أن نفترض وجود علة للطبيعة كلها تكون متمايزة منفصلة عن الطبيعة وتحتوي على أساس هذه العلاقة، أي الانسجام والتوافق الدقيق بين السعادة والفضيلة[١].

وهذه العلّة للطبيعة كلّها هي الله.

الحاجة الأخرى لله ـ في الأخلاق ـ تتمثل في منح السعادة للأشخاص أصحاب الفضيلة بما يتناسب ونصيبهم ودرجتهم وبالمقدار الذي يشركون به القانون الأخلاقي في إرادتهم. يجب أن يكون الله عليماً قديراً ليستطيع من خلال الاطلاع على إرادات الأفراد تأمين سعاداتٍ مناسبةٍ لفضائلهم.

يُلاحظ أنَّ كانط يريد من دون اللجوء إلى براهين العقل النظري، وبالاعتماد على مفاهيم الأخلاق والعقل العملي من قبيل الإرادة الحسنة والواجب والقانون الأخلاقي والفضيلة والسعادة، إثبات مقاصد الميتافيزيقا في خصوص الإنسان والله. والحقيقة أنّه يريد، خلافاً للنهج المألوف عند الفلاسفة، حيث يعتبرون الأمور العامّة الفلسفيّة أي الإلهيات بالمعنى الأعم مدخلاً للإلهيات بالمعنى الأخص وإثبات الله وصفاته وباقي الحقائق الميتافيزيقية بمساعدة الأدلّة الفلسفية، يريد إزاحة ذلك المدخل والمقدمة والاستفادة من الحكم الأخلاقي الصريح والقطعي والكلّي والقبليِّ الذي يجده ويشعر به كلّ إنسانٍ في نفسه، لإثبات هذه الحقائق.

على كل حال، طالما قد استعرضنا بشكلٍ مضغوطٍ وبيانٍ مجملٍ صورةً مبسَّطةً مختصرةً للفلسفة النظريّة والأخلاقيّة عند كانط، فمن المناسب الآن أن نسجِّل خلاصةَ ما قلناه عن لسان آتين جيلسون في كتابه المعروف ***وحدة التجربة الفلسفية*** الذي تُرجم إلى الفارسيّة تحت عنوان «***نقد الفكر الفلسفي في الغرب***»:

تقدّمُ العقل العملي يعني أنَّ العقل يرى نفسه مضطراً للخضوع لجملةٍ من التعريفات حتى لو لم يستطع إثباتها، لأن الحياة الأخلاقية تستوجب أن يتقبّل صحّتها كأساسٍ وأصلٍ للموضوع. أساس الأخلاق هو الشعور بأنّ هناك بعض الأعمال يجب أن تنجز.

---

١. كابلستون، ص ٢٠٦، نقلاً عن «*نقد العقل العملي*».

حقيقة أننا يجب أن ننجز بعض الأعمال حقيقة ممكنة المشاهدة والتوصيف، لكنها غير ممكنة الإثبات بالبرهان العقلي. الاسم المناسب لهذه الحقيقة هو «الواجب». نطلق التكليف على الضرورة العملية التي يشخصها موجود عاقل ولا تكون متطابقة مع القانون الأخلاقي وحسب، بل ولا ينجز إلّا احتراماً للقانون الأخلاقي وبصورة مستقلّة عن أيّة لذّةٍ أو ألمٍ.

اللازم الأول الواجب هو أن يرى المكلّف نفسه قادراً على أدائه. ربما كان الواجب المحض من دون أي حافزٍ شخصيٍّ مستحيلاً من وجهة نظر علم النفس، بيد أنَّ الميل لإطاعة القانون الأخلاقي ـ من حيث هو قانون ـ يجب أن يكون على الأقل جزءاً من تركيبة مطالبينا الأخلاقية. كل «يجب» ممكنة ومقدورٌ عليها إلّا إذا كانت لفظة «يجب» عديمة المعنى بالكامل. ومجرّد أن يكون الشخص قادراً على العمل طبقاً لقانون معيّن فسيُعتبر حراً مختاراً. وعليه يجب الاعتراف بأنّ الحرية صفة لإرادة أيّ موجودٍ عاقلٍ...

...من أجل إنجاز الفعل احتراماً للواجب فقط، فالإرادة مضطرّة لجعل إمكان نظامٍ أخلاقيٍّ كاملٍ أصلاً للموضوع. إذا لم يكن هذا النظام ممكن التحقيق في هذه الحياة، فلا بدّ أنّه ممكن التحقيق في حياةٍ أخرى، ولهذا فالنفس غير فانيةٍ. على كل حال، هذه الحياة الأخلاقية الكاملة... تنطوي على السعادة، ولكن لا بمعنى أن الفعل الأخلاقي ينجز بهدف الوصول إلى السعادة وتحقيقها، وأن تكون السعادة هي الغاية المتوخَّاة من الفعل، بل الفعل الأخلاقي هو ينبوع السعادة. كذلك إذا لم يكن الله فكيف يمكن للقانون الأخلاقي أن يكون علةً للسعادة الأزلية؟ إذن، العقل العملي مضطرٌّ لقبول وجود الله باعتباره أصل الموضوع، حتى لو كان العقل النظري غير قادر في هذا الباب على معرفة أي شيء...[1].

ونؤكد هنا أنَّ غايتنا في هذه الدراسة ليست شرح فلسفة كانط الأخلاقية، كما أنَّنا لا نقصد نقدها، إنمَّا نروم فقط التأشير على المسار الذي سلكه كانط في فكره ليصل إلى الله،

---

١. جيلسون، آتين، «*نقد الفكر الفلسفي الغربي*»، ترجمه للفارسية الدكتور أحمد أحمدي، انتشارات حكمت، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٥٧ هـ ش، ١٩٧٨ م، ص ٢١٦ ـ ٢١٧.

ونروي إلى عرض تصوّره عن الدين، وأن نشخّص مكانة الدين في منظومته الفكريّة لنستطيع تبيان نوع التأثير الناجم عن هذا التصور.

معنى الدين من وجهة نظر كانط

في ضوء ما ذكرناه حول عقيدة كانط بالله، وبحريّة الإنسان، وبخلود النفس والحياة بعد الموت، يجب القول أن كانط يعتبر نفسه مسيحياً متديناً، بيد أن الدين عنده يختلف اختلافاً جوهرياً عن الأخلاق. يتسنّى القول أنّ الدين هو نفسه الأخلاق يُنظر لها من زاوية خاصة. يُصرّ كانط على مفهوم أنّ الأخلاق «ذاتيّة النظام»، ويعارض «آخريّة النظام» في الأخلاق. معنى الأخلاق الذاتيّة النظام ولازمتها هي أن لا يتلّقى الفرد أمراً من مصدرٍ غير نفسه وغير إرادته المعقولة الداخليّة. وعلى هذا الأساس يقول كانط في العبارة الأولى من كتابه «*الدين في حدود العقل وحده*»:

«حيث إنّ الأخلاق تبتني على تصور الإنسان بأنّه فاعلٌ حرٌّ مختارٌ، وهو بسبب حرّيته هذه يُلزم نفسه بحكم العقل بقوانين مطلقة، لذلك من أجل أن يتعرّف على واجبه لا يحتاج أبداً لتصور وجودٍ آخر فوقه. وكذلك لكي يعمل بواجبه لا يحتاج أبداً لأيّ حافزٍ ما عدا القانون [الأخلاقي] نفسه... لذلك فالأخلاق بحدّ ذاتها لا تحتاج أبداً إلى الدين، والعقل المحض يكفيها»[1].

كما يُلاحظ فإنَّ كانط يعتبر الدين والإيمان ثمرة الأخلاق وليسا جذوراً للأخلاق، ويرى أنّ جوهر التديّن هو النزعة الأخلاقية. إله الأخلاق الكانطية لا يصدر أوامره من الخارج، وتصوّر كانط عن الله يختلف من هذه الناحية اختلافاً كلياً عن تصوّر الأديان لله.

يعتقد كانط أنّ هذه الصورة الخارجيّة لله[2] ناتجة عن القياس على النفس وتسرية الصفات البشريّة على الله. فكرة أنّ الله قويٌّ وقهَّارٌ وأنّه حاكمٌ يجب إطاعته تتناقض مع الأخلاق الكانطيّة والدّين الكانطي. ولهذا لا دور يذكر للوحي والدين الوحياني في التديّن

---

1. Kant Imanuel ***Religion Within The Limits of Pure Reason Alone***, Translated by Greene and Harper Torchbooks Newyork, 1960. P. 3.
2. Externalism.

الكانطي. يهتم كانط للدّين الطبيعي[1] بمعنى الدين الذي يُدرك بالقوى الطبيعيّة للعقل البشري أكثر من الدّين الذي ينزّل ويصدّق بالوحي الماورائي.

يقدّم كانط تفسيراً للمسيحيّة ينسجم مع مرتكزاته الفكريّة. إنّه يفسّر مفاهيم من قبيل «المعصية الأولى»، و «تجسّد الله في عيسى المسيح»، و «تضحية المسيح»، و «الملكوت»، بطريقةٍ أخلاقيةٍ تتفق مع إدراك العقل الطبيعي البشري. ولا مكان للمعجزة في تصور كانط للدين فهي عملية تتعارض مع العقل الطبيعي. من وجهة نظره، لا حاجة للمعجزة من أجل الإيمان بالله مع وجود القانون الأخلاقي في القلب. كما لا أهمية للشعائر والمناسك الدينية والعبادات والأدعية من وجهة نظره. لذلك فقد كان هو نفسه حسب تعبير **صديقه ياخمان**[2] الذي كتب سيرة حياته: «مع أنه متدين تديناً عميقاً إلّا أنه كان يبتعد عن أيّة مراسم أو طقوس دينية ظاهرية. ولم يذهب في أواخر عمره للعبادة في الكنيسة أبداً»[3]. ولم يكن كانط من القائلين بتعدد الأديان، وكان يعتبر الدين أمراً واحداً ذاتياً، ويرى أن تعدد الأديان وتنوّع المراسم والشعائر الدينية أمرٌ عرضيٌّ ناجمٌ عن مقتضياتٍ غير دينيةٍ وليست معاديةً للدين بالضرورة.

هناك نقطة أو نقطتان جديرتان بالإشارة في توصيف كانط للدين والتدين. الأولى إشارة إلى جملته المعروفة:

وجدتُ من الضروري إزاحة المعرفة لأفسح المجال للإيمان[4].

قصده من هذه العبارة أنه بتقييد المعرفة بعالم الظواهر وتقصير يد العقل النظري عن نيل الأهداف العليا من التدين وهي الله، وخلود النفس، والحرية، ينفتح الطريق للإيمان بهذه الحقائق على أساس تصديق العقل العملي وشهادة الضمير الأخلاقي.

1. Natural Religion
2. R. B. Iachmann

٣. كورنر، اشتفان، *فلسفة كانط*، ترجمة للفارسية عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمي، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٦٧ هـ ش، ١٩٨٨ م، ص ٣٢٤.

٤. *نقد العقل المحض*، ب xxx.

النقطة الأخرى هي أنّ كانط يعتقد أنه بإثبات امتناع الدخول إلى ما بعد الطبيعة وبإثبات انغلاق باب الميتافيزيقا أمام الذين يرومون فتحها بمفاتيح مفاهيم العقل النظري، قد قدّم خدمة للاّهوت بالمعنى الأخص ولعلم الكلام[١]، لأنه أبعد علم الكلام عن تطاول الملحدين والمعارضين الذين سلّحوا أنفسهم بأسلحة وأدوات العقل النظري. يقول هو نفسه في هذا الخصوص:

ولكن ينبغي عدم التقليل أبداً من أهمية خدمتها [أي الفلسفة النقدية] لعلم الكلام، ذلك أنها تحرر الكلام من أحكام الجزميين، وبذلك تصونه حيال كلّ اعتراضات مثل هؤلاء المعارضين[٢].

تأثير الفكر الديني الكانطي

والآن، حان الأوان للخوض في الغاية الرئيسية المتوخّاة من هذه الدراسة ألا وهي تأثير كانط في الفكر الديني في العالم الغربي، وأن ندرس ردود الأفعال التي أثارها الفكر الديني الكانطي على شكل لائحةٍ متسلسلةٍ. يوضح جان. أي. اسميث في «موسوعة الدين» ضمن دراسة «الفلسفة والدين»، أن هناك ثلاثة أنواع من ردود الأفعال المستقلة والمتمايزة ظهرت بعد كانط بين المفكرين في مجال الدين والفلسفة[٣].

من بين هذه الأنواع الثلاثة من ردود الأفعال أو الأفضل أن نقول التبعات، نشير أولاً لردود الأفعال الإلحادية. صدرت ردود الأفعال هذه عن مفكرين وافقوا كانط في رفضه للميتافيزيقا في «*نقد العقل المحض*»، لكنّهم لم يوافقوه في إثباته لأهداف الميتافيزيقا وأغراضها، أي الله وخلود النفس في «نقد العقل العملي»، وكما يقال: أصغوا لـ «كلوا واشربوا»، ونسوا «ولا تسرفوا». تقبّل هؤلاء عجز العقل عن إثبات وجود الله كما زعم كانط، لكنهم لم يجدوا شهادة القلب لصالح الإيمان بالله كافية ووافية. كان **آرتور شوبنهاور**

---

1. Theology

٢. *التمهيدات*، ص ٢٤١.

٣. إلياد، مرسيا، *الثقافة والدين*، نقلتها إلى الفارسية هيئة من المترجمين بإشراف بهاء الدين خرمشاهي، انتشارات طرح نو، طهران، ١٣٧٤ هـ ش، ١٩٩٥ م، ص ١٥٤.

(١٧٨٨ ـ ١٨٦٠ م) من الفلاسفة الذين ساروا على نهج الفلسفة الكانطية من بعد كانط، رغم أنّه لم يكن يؤمن بالمعتقدات الدينية التي نادى بها كانط، وكان «بلا دين» كما يقال. على أن التيار الإلحادي الأساسي والقوي الذي تأثر إلى حدّ ما بكانط هو تيار الفلسفة الوضعية. رفض **الوضعيون** في القرن التاسع عشر ومن ثم أنصار «**الوضعية المنطقية**» في القرن العشرين وجود أية قضيّة «عبارة» معتبرة في الميتافيزيقا، وحصروا المعرفة الصحيحة بمعرفة الأمور التجريبيّة أي بالمجال الذي أطلق عليه كانط اسم معرفة الظواهر أو المعرفة الظاهرياتية، وأكدوا على أن القابلية للاختبار التجربي هي المعيار الوحيد لمعرفة ما إذا كانت القضايا ذات معنى أو غير ذات معنى. وذهبوا إلى أن القضايا الدينية تفتقر لأيّ معنى، والأحكام الأخلاقية لا تنبثق من العقل لكي تكون مفيدةً ومنتجةً لليقين، بل ناجمةٌ عن العواطف والمشاعر، ولذا فهي تفتقد لأيّ اعتبارٍ من الناحية المعرفيّة.

أما ردود الفعل الثانية فينبغي أن ننسبها بشكلٍ عام للفيلسوف النمساوي **لودفيغ فيتغنشتاين** (١٨٨٩ ـ ١٩٥١م) ويجب اعتبارها في الحقيقة مشروعاً تهذيبياً تشذيبياً مقابل تطرّف الوضعيين. قال فيتغنشتاين بنوعٍ من التفكيك والفرز في استخدام اللغة في المجالات المختلفة العلمية والجمالية والدينية و... إلخ، وطرح نظرية «الألعاب اللغوية» معتبراً لغة الدين لغة مشخصة مميزة. وبناءً على هذا الفرز والتمييز وجّه النقود لمعيار الوضعيين المنطقيين في توفّر القضايا على المعنى، والذي طبّقوه بشكلٍ واحدٍ على كلّ أنواع القضايا بصرف النظر عن مجال استخدامها، وأوضح أنّه معيارٌ غير معتبرٍ وغير كاف. وبالطبع لم يكن موقف **فيتغنشتاين** حيال الوضعيين المنطقيين والماديين بالنحو الذي يلبّي توقّعات المؤمنين بالله. إصراره على أنكم «من أجل فهم خطاب الدين يجب أن تنظروا ما هو دور هذا الخطاب في حياة الناس»[1] لم يكن من وجهة نظر المتدينين وافياً بالغرض لأنه يفتقر لأيّ شكلٍ من أشكال اليقين بوجود المفاهيم الدينية وجوداً واقعياً. والتشويش

١ . مغي، برايان، *الفلاسفة الكبار*، ترجمه للفارسية عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمي، طهران، ١٣٧٢ هـ ش، ١٩٩٣ م، ص ٥٤١.

والاضطراب المشهود في كتاباته حول «الله» يُعدُّ انعكاساً لعدم جدارة معياره الذي اختاره للحكم حول الموضوعات الميتافيزيقية[١].

على أن التأثير الأهم الذي تركه كانط كان على المفكرين والمتكلمين الذين وافقوه في اعتقاده بالحقائق الدينية والمفاهيم المعنوية، وماثلوه في رأيه بخصوص عجز المفاهيم العقلية والفلسفية عن نيل المقاصد الدينية، وارتأوا أن العقل النظري لا يصلح إلّا لمعالجة البحوث الرياضية والطبيعية.

وفيما يلي نشير إلى بعض هؤلاء المفكرين وآرائهم مستفيدين خصوصاً من تقرير اسميث في دراسته «الفلسفة والدين».

نذكر أولاً **آلبرت ريتشل** (١٨٢٢ ـ ١٨٨٩م) الذي حاول تقديم تفسير أخلاقي للمسيحية و «أكد على المعنى الأخلاقي الذاتي للمفاهيم الدينية ليحرر اللاهوت من الاعتماد على الميتافيزيقا»[٢]. وما كان مهماً بالنسبة له هو الأهمية العملية للحقائق الدينية وليس مدلولها الوجودي والميتافيزيقي. أراد ريتشل من خلال تأسيس علم كلامٍ قائمٍ على الأخلاق، إنقاذ الإلهيات (اللاهوت) من الخسائر التي تسبّبَ بها كانط عندما وجّه نقوده للميتافيزيقا.

والمفكر الآخر ضمن هذا السياق هو **سورين كريكغارد** (١٨١٣ ـ ١٨٥٥م) الذي يُعدُّ بحقّ رائد الفلسفة الوجودية، وقد كان شغوفاً بكانط إلى درجة إعلانه أن «كانط هو الفيلسوف المفضّل عندي»[٣]. إنه بالمقارنة إلى ريتشل الذي يرى أن الطابع الأخلاقي في التعاليم الدينية هو جوهر هذه التعاليم، كان يرى أن جوهر هذه التعاليم هو لاعقلانيتها. من وجهة نظره، كلّما كانت الرسالة الدينية غير عقلانية أكثر وكلّما كانت أقرب إلى الشطحات والطامات المطلقة كلّما كانت أكثر تطابقاً مع معيار الحقائق الدينية. إنه يعتبر «الإيمان» الحقيقة النهائية والخفية للدين، وهو أمر لا يقبل التوصيف بلغة العقل والمفاهيم العقلية. إن موقفه على الضدّ تماماً من موقف فلاسفة مثل هيغل الذين حاولوا رسم صورة عقلانية

---

١. م ن، ص ٥٦٩.
٢. *الثقافة والدين*، ص ١٥٧.
٣. م ن، ص ١٥٨.

تماماً لكل الحقائق بما في ذلك الحقائق الدينية. كان يعتقد أن العقلانية متغايرة ومتضادة مع الدينية، ورفع شعار «أؤمن به لأنه مستحيل». العقل في رأي كريكغارد هو العقل النظري ليس إلّا، والذي رفض كانط أهليته للتدخل في المجال الديني. جدير بالذكر أن فكرة استحالة التعاليم الدينية واعتباطيتها ولاعقلانيتها والتي تُعدّ من وجهة نظر كريكغارد سبباً مهماً لتبنّي هذه التعاليم والإيمان بها، تحوّلت بعد ذلك على يد فيلسوف وجودي معروف آخر هو جان بول سارتر (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠م) إلى ذريعةٍ قويّةٍ لرفض الحقائق الدينيّة والميتافيزيقيّة.

المساعي الأخرى التي تكرست في الفكر الديني الغربي بتأثيرٍ من كانط تمثلت في إحلال «التاريخ» محلّ «الفلسفة» في فهم وتفسير البيانات والتعاليم الدينية. علماء كلام نظير **ويلهلم هرمان** (١٨٤٦ ـ ١٩٢٢م)، **وريتشارد نيبور** (١٨٩٤ ـ ١٩٦٢م)، **ورودلف بولتمان** (١٨٨٤ ـ ١٩٧٦م)، **وفريدريش غوغارتن** (١٨٨٧ ـ ١٩٦٧م)، وعالم كلام أحدث زمناً منهم هو جان مك كوآري، ذهبوا كلّهم إلى أنّ «التجربة التاريخية ومسار التاريخ، وليس الفلسفة، هي التي تنمّي وتنضّج أسس الإيمان المسيحي وتوفر الأرضيّة لتفسيره»[١]. إنّ إدراك ما قصده هؤلاء المتكلمون من التاريخ منوط إلى حدٍّ كبيرٍ بالتعرف العميق على مفاهيمٍ أساسيةٍ في المسيحية من قبيل «الفدية الإلهية» و «تجسّد وتجلي الله في عيسى المسيح». في معرض إيضاحه لما يقصده من التاريخ، يميّز نيبور بين «التاريخ الباطني» لشعب من الشعوب وبين «التاريخ الظاهري» لذلك الشعب، ويقول: إن التاريخ الظاهري من منظار مراقب غير مؤمن بالحقائق الدينية المتجلية في ذلك التاريخ يختلف اختلافاً أساسياً عن التاريخ الباطني أو «التاريخ المقدس» الذي تُشاهَد فيه الحقائق الدينية في التاريخ من منظار الفرد المؤمن بتلك الحقائق[٢]. المهم هو اهتمام واعتماد هؤلاء المتكلمين على المظاهر الناسوتية للحقائق الألوهية في الزمان والتاريخ، وتشبّثهم بالأحداث التاريخيّة

---

١. م ن، ص ١٦١.

٢. باربور، أيان، «*العلم والدين*»، ترجمه للفارسية بهاء الدين خرمشاهي، مركز نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٦٢ هـ ش، ١٩٨٢ م، ص ٢٥٨ و ٢٥٩.

كوسيلةٍ لإدراك الحقائق الدينية بدل الاعتصام بالأدلة والبراهين العقلية والتي تفضي إلى نوعٍ من المتيافيزيقا، والتي تعرضت للنقود والمؤاخذات الكانطية[١].

كما يتسنى رصد شكلٍ آخر من تأثيرات كانط في آراء فلاسفة ومفكرين من قبيل الفيلسوف اليهودي المعاصر **مارتين بوبر** (١٨٧٨ ـ ١٩٦٥م). إنه يميّز تبعاً لكانط بين نوعين من العلاقة إحداهما تختص بمعرفتنا لعالم الأشياء والثانية تتعلق بمعرفتنا لعالم البشر والأفراد. وهو يسمّي العلاقة الأولى **علاقة الـ «أنا ـ ذاك»**، ويطلق على النوع الثاني من العلاقة، وهي علاقة إنسانية ومن نوع آخر تماماً، **علاقة الـ «أنا ـ أنت»**. الأصل في هذا النوع من العلاقة هو المواجهة واللقاء المباشر من دون واسطة بين طرفين، وتوغلهما إلى أعماق المشاعر الصميمية لبعضهما، وإقامتهما أواصر ووشائج طافحة بالحبّ والمحبة والوداد. مثل هذه العلاقة لا تحصل إطلاقاً عن طريق معرفة الأشياء بواسطة المفاهيم النظرية والعقلانية. يعتقد مارتين بوبر أنه ينبغي معرفة عالم المعارف الدينية على أساس علاقة الـ «أنا ـ أنت»، وعلاقة الإنسان بالله علاقة من هذا النوع، ولهذه العلاقة لغتها الخاصة بها التي تنأى بها عن سهام النقود الكانطية للميتافيزيقا وهي نقود ترتكز على علاقة الـ «أنا ـ ذاك»، وتحميها من هذه السهام[٢].

وأخيراً نشير لآراء عالم الكلام البروتستانتي السويسري **كارل بارث** (١٨٨٦ ـ ١٩٦٨ م). يُعدّ بارث ممثلاً بارزاً للأرثوذكسيين الجدد، ويقيم جداراً عازلاً قوياً لا مسارب فيه بين الحقائق الألوهية والأمور الأخرى، ويعتبر الله «موجوداً آخر» تماماً لا يمكن للعقل البشري إطلاقاً معرفته ومعرفة ما يوحي به، فهذه المعرفة وقف على عناية الله نفسه وهدايته. تتجلى لنا الحقائق الألوهية فقط عن طريق انكشاف الله وتجليه للإنسان وليس عن طريق بحث البشر في طلب الله[٣]. طبقاً لرأي بارث، لأن المعاني والمضامين الدينية ترتبط بالساحة

---

١. لمزيد من الاطلاع راجع: *أرغنون* (فصلية فلسفية أدبية ثقافية)، السنة الثانية، العددان ٥ و ٦، ربيع وصيف ١٣٧٤ هـ ش، ١٩٩٥ م، دراسة ولفهارت باتنبرغ «اللاهوت التاريخي»، ص ١٧١ ـ ٢٢٠.

٢. *الثقافة والدين*، ص ١٦٣، وكذلك «*العلم والدين*»، ص ١٤٩.

٣. «*العلم والدين*»، ص ١٤٤ ـ ١٤٧.

الإلهية المتعالية فهي خارجة في موضوعها عن حيّز تنقيبات العقل النظري، وليس للوحي أية علاقة بالعقل النظري البشري. الوحي ينزل ويأتي، وما لم تفض الحقائقُ من الله على أحدٍ فلن يحصل على هذا الوحي بالمساعي الفكرية التي يبذلها بعقله البشري الأرضي. كما يلاحظ فإن وجه الاشتراك بين هؤلاء المفكرين والمتكلمين هو أنهم جميعاً يعتقدون، وبتأثيرٍ من كانط، أنّ العقل عاجزٌ عن الولوج في ساحة الميتافيزيقا والإلهيات بالمعنى الأخص، ويقولون بانفصال مساحة الحقائق الدينية تماماً عن المساحة الخاضعة لتصرف العقل النظري وتدبيره. يعتقد هؤلاء أن حرارة وجاذبية الإيمان القلبي والسلوك الأخلاقي النابع من القلب والروح ومن قدسية ورفعة الوحي الإلهي من الشدة والحدة بحيث لا يترك مجالاً لتغلغل العقل بأدواته المفهومية والاستدلالية. إنّ وجودَ طيفٍ واسعٍ من هؤلاء المتكلمين والمفكرين في القرنين التاسع عشر والعشرين، أي بعد عصر كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م) مباشرة شاهدٌ على تأثرهم بهذا الفيلسوف.

وبالمستطاع ملاحظة وجهٍ آخر لتأثير كانط في الفكر الديني في بعض البحوث المعرفية حول الدين، جرى فيها تسرية التفكيك الذي قال به كانط **بين الظاهر (الفينومن) والشيء في نفسه النومن** على التمييز بين «الدين» و «فهمنا للدين». فكما أسلفنا يعتقد كانط أننا لا نستطيع الوصول إلى الواقع بذاته وإلى نفس الأمر من الأشياء، وما نسميه الأشياء هو حصيلة مشتركة لبنية ذهننا وأثر الذوات نفس الأمرية على ذهننا. هذه الثمرة المشتركة التي لا تشبه نفس الأمر ـ والذي لا نعلم ما هو أساساً ولا نستطيع أن نعلم ما هو ـ إطلاقاً هي الظواهر. وفي التمييز بين «الدين» و «فهمنا للدين» جرى تشبيه الدين بنفس أمر الأشياء أو النومن، وهو ما لا يمكننا الوصول إليه إطلاقاً، وما نسميه ديناً هو «فهمنا للدين» والذي يتبع مقتضيات ذهننا، ويجب عدم الخلط بين الدين وفهمنا للدين. القائلون بهذا التمييز يعتبرون الدين أمراً إلهياً مقدساً ثابتاً، ويؤكدون أنّ فهمنا للدين أمرٌ بشريٌّ غير مقدسٍ ومتغير. النظرية التي طُرحت في مجتمعنا خلال الأعوام الأخيرة تحت عنوان «القبض والبسط النظري للشريعة» خاضعةٌ من هذه الناحية لتأثير الفكر الكانطي، مع فارق أن كانط يرى الإدراك الظاهرياتي لأفراد البشر للذوات النفس الأمرية إدراكاً واحداً ومتشابهاً، بينما في نظرية

القبض والبسط يتبع الإدراكُ الظاهرياتي البشري للدين معارفَ الأفراد ورؤاهم الكونية ومعلوماتهم المختلفة، لذلك فهو ليس على شاكلةٍ واحدةٍ لدى جميع الأفراد، بل يختلف من عصرٍ إلى عصر، ومن جيلٍ إلى جيل، بل ومن فردٍ إلى فرد. بينما في نظرية المعرفة عند كانط يتقيّد الإدراك الظاهرياتي بالبنية الذهنية للإنسان، وأفراد البشر متشابهون متساوون في هذه البنية الذهنية، لذلك فهو إدراكٌ ثابتٌ وليس الأمر بحيث يكون لكلّ فردٍ من أفراد البشر إدراكه الخاص المختلف لنفس الأمر، أو أنَّ هذا الإدراك يتغيّر بتغيّر الأزمنة وتطوّر العلوم والفلسفة. وهذا الفارق يجعل سمة النسبيّة في إدراكنا الظاهرياتي للدين في نظرية القبض والبسط أبرز وأشدّ بكثيرٍ من النسبية المشهودة في نظرية المعرفة عند كانط. النقطة الأخرى التي ينبغي الإشارة لها في مقام المقارنة بين هذين الأسلوبين في التفكير هي الفارق بين «الدين» وبين «نفس الأمر في الأشياء» أو «نفس أمر الأشياء» أو «النومن». النومن في فلسفة كانط أمرٌ غير ذهنيٍّ وغير معرفيٍّ ذاتاً وتسمّى صورته في الذهن بالظاهر (الفينومن)، ويقال أن إدراكنا للطبيعة إدراكٌ ظاهرياتي. إن تشبيه الدين بالطبيعة وفهمنا للدين بعلوم مثل الفيزياء والكيمياء يمثل قياساً مع الفارق، ذلك أنّ الدين المطروح على شكل آياتٍ ونصوصٍ كتبٍ مقدسةٍ ورواياتٍ قطعية الصدور قالها أئمة الدين، هو نفسه من سنخ المعرفة، وهو من هذه الناحية يختلف عن الطبيعة تمام الاختلاف. الطبيعة هي الصامتة، لأن الطبيعة تعني العالم المقونن المادي في خارج أذهننا، وهي ليست من سنخ المعرفة، أما الشريعة فلا يمكن مقارنتها بالطبيعة والخروج بنتيجة فحواها أن الشريعة أيضاً صامتة، لأن الشريعة هي نفسها مجموعةٌ من القضايا المعرفية تسمع عن لسان النبي، وليست أمراً غير ظاهرٍ كما هي الطبيعة حتى توضع في مقابل **العلم الظاهرياتي**.

معارضو كانط

مع أن تأثير كانط في الفكر الديني الحديث في العالم الغربي كان كما رأينا تأثيراً قوياً واسعاً، إلاّ أنه ينبغي عدم التصور بأن المساعي والمشاريع الرامية إلى تأسيس منظوماتٍ فلسفيةٍ وعقلانيةٍ متطابقةٍ مع الدين ومع أغراضه ومقاصده قد أفلتت وانقرضت في الغرب

المعاصر. ولكي نشير إلى هذا الجانب أيضاً من الحياة الفكرية والدينية في الغرب من المناسب أن نذكر هنا أسماء مفكرين ومتكلمين من قبيل **آتين جيلسون** (١٨٨٤ ـ ١٩٧٨م)، **وبول تيليخ، وآلفرد نورث وايتهد** (١٨٦١ ـ ١٩٤٧م).

جيلسون من المتكلمين المسيحيين المعاصرين ومعروف بوفائه للتراث الفلسفي والكلامي للقديس توما الأكويني. وله دوره الكبير في تعزيز ونشر اللاهوت النابع من النظام الفلسفي التوماوي المحدث[1] في هذا العصر. وقد تنبه تنبهاً دقيقاً للتأثير السلبي المهم لطروحات كانط وكذلك أوغوست كونت على الفكر الديني المعاصر، ويقول:

إن الوضع الراهن لقضية وجود الله خاضعٌ عموماً لسيطرة أفكار إيمانويل كانط وأوغوست كونت[2].

ويقول أيضاً:

ليس خيارنا اليوم ما بين كانط وديكارت، بل ما بين كانط وتوما الأكويني... كانط هو العقبة التي تجعل طريق عودتنا إلى توما الأكويني وعراً عصباً[3].

يرى جيلسون أن إخفاق كانط وكونت وعلماء الكلام الذين نهجوا نهجهما في تحقيق الوفاق بين العقل والدين ناجمٌ عن ضعف مبانيهم وركائزهم الفلسفية وهلعهم أمام العلم، ويعتقد أن طريق الخلاص من الطريق المسدود الحالي في اللاهوت يتمثل في التمييز بين المكانة العقلانية للمسائل والبحوث الدينية وبين مكانة المسائل والبحوث العلمية. ويقول أيضاً:

التبيين العلمي المنشود للعالم هو تبيين عقلي جامع لما هو العالم حقاً. أما لماذا توجد الطبيعة فهذه ليست مسألة علمية لأن الإجابة عنها ليست لها قابلية الاختبار التجربي. وعلى العكس من ذلك تبدّى لنا مفهوم الله على مرّ التاريخ كجواب عن مسألة وجودية هي «لماذية» وجودٍ خاص[4].

---

1. Neo-Thomism

٢. *أرغنون*، العددان ٥ و ٦، ص ٦٧.

٣. م ن، ص ٦٩.

٤. م ن، ص ٧١.

ويعتقد جيلسون:

...العلّة المطلقة والمستغنية والعالِمة ليست «ذاك» بل هي «هو». خلاصة الفكرة هي أن العلّة الأولى للموجودات فردٌ واحدٌ هو علةُ الطبيعةِ وهو أيضاً علّةُ التاريخ. إنه إله فلسفي يمكنه في الوقت نفسه أن يكون دينياً[١].

فضلاً عن المحاولات المبذولة في نطاق المذهب الكاثوليكي في الديانة المسيحية من قبل مفكرين نظير جيلسون لتأسيس منظومة فلسفية لتبيين الحقائق الدينية، قطع مفكرون آخرون من أمثال بول تيليخ ووايتهد أيضاً كما أشرنا خطوات مؤثرة على هذا السبيل، وحاولوا عن طريق إبداع ميتافيزيقا جديدة، المصالحة بين العقل والعلم والدين داخل منظومة واحدة[٢].

الخلاصة والنتيجة:

النقطة المهمة الجديرة بالملاحظة حول تأثيرات كانط في الفكر الديني هو التشديد الاستثنائي الكبير على الجوانب الباطنية، والشهودية، والوجدانية، والقلبية، والشخصية الحامية الملتهبة، والدوافع الذاتية الداخلية الأخلاقية. ولا يخفى على أحدٍ أهمية هذه الأحوال والأمور عند المتدينين والمؤمنين. وهذه الأهمية هي التي تجعل نقود كانط وأتباعه واعتراضاتهم على العقل والمفاهيم العقلية والبرهانية مقبولة مستساغة. وكأن إفساح المجال للعقل النظري يعني نفي وإلغاء هذه الجوانب، وهذه حالة تعزّ على المتدينين بشدّة.

يُلاحظ في الساحة الفكريّة في إيران المعاصرة، كما أشرنا، سياقٌ متواصلٌ من الاستشهاد بآراء كانط في القضايا الدينية والتوكّؤ عليها علنيّ وخفيّ يمكن رصده في ثنايا الكتب والدراسات العلمية. ومن الأبعاد البارزة لهذا السياق الفكري الاستخفاف بالعقل

---

١. م ن، ص ٨١.

٢. لمزيد من مطالعة أفكار بول تيليخ والتعرف على آرائه أنظر: «العلم والدين، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٢ و ٢٥٧»، وكذلك: *الثقافة والدين*، ص ١٧٢ و ١٧٣، و «*أرغنون، دراسة: ما الإيمان؟* بقلم بول تيليخ (أو تيليش)، ص ٢٢١ ـ ٢٣٧». وللتعرف على آراء وايتهد أنظر: «*الثقافة والدين*، ص ١٧٢ و ١٧٣» وكذلك: «*العلم والدين*، ص ١٥٨ ـ ١٦٢ و ٤٦٨ ـ ٤٧٣».

والفلسفة في مضمار الدين، وإضفاء صبغة عرفانيةٍ وأخلاقيةٍ وأخرويةٍ محضة على الدين، والتقليل من أهمية المناحي الدنيوية والاجتماعية والفقهية للدين، وهو سياقٌ يعيد إلى الذهن أحياناً نوعاً من الميول الأشعريّة يراد لها الانتشار في زماننا. ولا مراء في أن من سبل معالجة مثل هذا السياق واحتوائه الاهتمام بالفلسفة الإسلامية والتركيز عليها.

نعلم أن كانط وعلى حدّ تعبيره هو نفسه استفاق من غفوة النزعة الجزميّة لأول مرة بفضل تنبيهات **ديفيد هيوم**[١]. ومن المسلّم به أن كانط عندما وجد الميتافيزيقا في زمانه عاجزةً عن الردّ على الشبهات الفلسفية لهيوم عمد إلى إطلاق وإرساء مشروعٍ جديدٍ كانت نتيجته تقييد العقل النظري بمعرفة الظواهر، أي تحديده بما يتعلق بعالم الطبيعة والأمور الزمانية والمكانية، والإعلان عن عجزه عن معرفة الحقائق الماورائية الميتافيزيقية. ويتحتّم على الفلسفة الإسلامية هنا مواجهة مثل هذه الشبهات بصراحة، وأن تختبر بدقة إجابات كانط وحلوله المقترحة، وأن تبين قضيّة على جانبٍ كبيرٍ من الأهمية، وهي: هل صحيح ما ذهب إليه بعض المعاصرين الذين أكدوا صحّة هذه الإجابات والحلول من أنّ الفلسفة الإسلامية لم تعد قادرة على معالجة واحتواء الشبهات الفلسفية لديفيد هيوم، أم أن من المتاح السير في طريقٍ غير الذي سار فيه كانط؟

في ختام هذه الدراسة ينبغي أن نشير إلى أن غايتنا منها لم تكن نقد ودراسة آراء كانط في حيز العقل النظري والعقل العملي وفلسفة الأخلاق وفلسفة الدين، ولا التطرق لقضايا وبحوث من قبيل «الدين الطبيعي»، و «الربوبية»[٢]، و «الإلحاد»[٣]، وكذلك «**العلمانية**» وارتباطها بالرؤية الدينية لدى كانط، ولا مناقشة مصير المثالية الألمانية في العقود التي أعقبت كانط، وخصوصاً التفسير الذي عرضه هيغل لله في هذا السياق[٤].

---

١. *التمهيدات*، ص ٨٩.

2. Deism

3. Atheism

٤. لمزيد من الاطلاع على آراء كانط راجع:

Eliae, Mircea, ***The Encyclopedia of Religion***, Macimllan, Newyork, Vol. 8. Pp. 247 - 252.

وراجع أيضاً:

Hasting, Janes, ***Encylopedia of Religion and Ethics,*** Charles Scribner's Sons, Newyork, Vol. 1X, pp. 305 - 307.

ومع ذلك نرى من المناسب أن نختتم دراستنا هذه بكلام ت. ك. سياونغ[1] الذي أورده في نهاية مقاله «إيمانويل كانط» في «موسوعة الدين» لمرسيا إلياد، حيث يقول:

ربما جاز القول أنّ أشد نقدٍ وجّه لكانط يتعلق بتفكيكه بين الظاهر والنومن. عندما أراد الخلوص إلى نتيجةٍ من ثاني كتبه النقدية «نقد العقل العلمي» لم يكن قلقاً كثيراً من هذه الناحية، لذلك أشار بثقةٍ إلى السماء المرصّعة بالنجوم من فوقه والقانون الأخلاقي في ضميره باعتبارهما أمرين مثيرين للإعجاب والانبهار، واعتبر الأول علامة لعالم الظواهر والثاني مؤشراً لعالم الذات والنومن. لقد كان كلامه هذا ختماً نهائياً ختم به، عن وعيّ، لا فقط كتابه النقدي الثاني بل وكل فلسفته النقدية، لأنه اعتقد أنه استطاع بكتابيه النقديين هذين النهوض بكفاءة بمهمة جسيمة هي التقييم النقدي لعالمي الظاهر والنومن.

ولكن سرعان ما عاودت الوساوس كانط في خصوص قضية الصلة بين هذين العالمين والانتقال من أحدهما إلى الآخر. مع أن الإدراكات الأخلاقية تختص بعالم النومن فإن التحقق والحدوث الواقعي لهذه الإدراكات يحصلان في عالم الظواهر. لم يستطع كانط تبيين الصلة بين عالم المدركات النظرية وعالم العقل العملي بسهولة، لأن الافتراض الأساسي هو أن أحد هذين العالمين محكوم بالضرورة والثاني هو مملكة الحرية.

من أجل حلّ هذه العقدة والتحرر من هذه المعضلة، أي معضلة الربط والانتقال من عالم النومن إلى عالم الظواهر، وضع كانط كتابه النقدي الثالث بعنوان «نقد ملكة الحكم»[2] وطرح فيه «حكم الرؤية»[3] كملكةٍ وسيطةٍ بين هذين العالمين. بيد أن هذه النظرية الوسيطة لم تكن مقنعة على الإطلاق، وكان الحل الذي اختاره معظم ورثته الفكريين لمعالجة هذه المعضلة هو أنّهم دمجوا عالمي الظواهر والنومن وقالوا بعالمٍ واحد. وقد كانت هذه هي المثالية الألمانية من بعد كانط التي تطوّرت ونمت وأغلقت

وراجع أيضاً: «*أرغنون، دراسة الدين الطبيعي*» لكانط، ترجمها إلى الفارسية منوشهر صانعي دره بيدي، الصفحات ٢٩٣ ـ ٣٣٤.

1. T. K. Seung
2. Critique of Judgement
3. Reflective Judgement

الطريق على المبادئ الكانطية مثل خلود النفس والإيمان بالعالم الآخر، إذ لم يعد هناك معنى للحديث عن عالمين اثنين، وكل ما هنالك إنما هو عالم واحد.

بإدغام العالمين الذين قال بهما كانط في عالمٍ واحدٍ وصلت النزعة الكونية أي العلمنة التي انطلقت مع عصر النهضة ونمت وترعرعت بعد ذلك، وصلت إلى ذروتها. وقد كان لكانط نصيبٌ أوفى في تنمية وتطوير هذه النزعة الكونية[١]. تفكيكه بين عالمي الفينومن والنومن كان الشكل المعدل المشذب لنفس ذلك التمييز القروسطي بين عالمي الطبيعة وما وراء الطبيعة، هذا مع أن عالمي كانط، وخلافاً لذلك التمييز القروسطي، لم يكونا متطابقين تطابقاً تاماً مع عالمي الدنيا والآخرة. هبط كانط بعالم النومن المتعالي[٢] بسبب دوره العملي، وجعله على شكلٍ حلوليٍّ[٣] في الحياة الأخلاقية، وهكذا فتح الطريق أمام الآخرين للهبوط بالحقائق المتعالية إلى المستوى الحلولي، وكانت النتيجة أن جاء من بعده مفكرون ساروا على طريقه إلى نهايته فبدّلوا «العلم بالله»[٤] أو التوحيد الكانطي إلى «الواحدية» الكل هو الله[٥]، ونحتوا من إله كانط المتعالي قوةً حالّةً في التاريخ.

بهذه الواحدية سيزول التشويش والاضطراب الذي كان في مفهوم النظام الإنساني الذاتي[٦] في فلسفة كانط مع أن كانط نادى في عالم الأخلاق بنظامٍ ذاتيٍّ مستقلٍّ للإنسان، لكنه في خصوص السعادة[٧] نادى بنظام الآخر واتباع الغير وعدم الاستقلال. ولقد مزج بنحوٍ واضحٍ هذا الاستقلال والتبعية للغير في المفهوم الذي أطلقه للخير الأعلى ولأساس وجود الله. لكن أنصاره الذين جاءوا من بعده لم يوافقوا هذا المزج لأنهم آمنوا بأن العقل البشري ذاتيُّ النظام تماماً (الاكتفاء الذاتي للعقل البشري). لقد أضحى هذا العقل البشري المستقل

---

1. Secularization
2. Transcendent
3. Immanent
4. theism
5. pantheism
6. Human autonomy
7. Happiness

والذاتي النظام بحيث لا يمكن تمييزه أبداً عن الله الحالّ في العالم، وأصبحت هذه «الثنائية الواحدة» ما أطلق عليه هيغل اسم «الروح المطلق»[١]. ما قام به كانط هو أنه وحّد بين الدين والأخلاق على المستوى العلمي، وما قام به هيغل هو أنه وحّد وجودياً بين الله والبشر[٢].

1. Absolute Spirit

٢. إلياد، المجلد الثامن، ص ٢٥١ و ٢٥٢.

البراهين اللاهوتية وإيمانويل كانط: إعادةُ النظر في موضع النزاع[1]

روبرت آندرو آرييل[2]

بعد أن أكّد كاتب المقالة على أهمّية براهين إثبات وجود الله عزّ وجلّ والتي طرحت من قبل الموحّدين طوال تأريخ الأديان، قال: إنّها شهدت رونقاً خاصّاً في عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن المنصرم. وما يحظى بأهمّيةٍ برأيه هو اهتمام من طرحها بنقد إيمانويل كانط في مشروعه الفكري نقد العقل الخالص، حيث أكّد فيه على استحالة الاستدلال ببراهين فلسفيّةٍ في هذا المضمار.

المحور الأساسي لتحليل روبرت أندرو أرييل في هذه المقالة هو إثبات أنّ البراهين التي تُقام لتفنيد براهين إثبات وجود الله عزّ وجلّ لا تستند إلى أُسسٍ منطقيةٍ ناهيك عن عدم دلالتها على المقصود.

بعد ذلك سلّط الضوء على نقد كانط الذي ساقه على براهين إثبات وجود الله تعالى ضمن مشروعه الفكري «نقد العقل الخالص»، وأشار في هذا السياق إلى برهان القديس أنسلم الأنطولوجي الذي طُرح وفق تأويلاتٍ عديدةٍ، حيث اختار التأويل الثاني منها والذي يحظى بتأييد الكثير من المفكّرين في العصر الحاضر؛ وعلى ضوئه بادر إلى الردّ على نقد كانط حوله والذي طرح في إطار محورين هما مفهوم الله تعالى ومحمول الوجود.

---

١. المصدر:

Theistic Proofs and Immanuel Kant: A Conflict Revisited, ***Journal of the American Academy of Religion***, Vol.42, No.2 (Jun.1974), pp.298-306.

تعريب: هبة ناصر.

تجدرُ الإشارة إلى أنّ هذه المقالة قد فازت عام ١٩٧٢ بجائزة Richard Fletcher التي تمُنح من كلية دارتموث للمقالات القيّمة.

٢. روبرت آندرو آرييل (Robert Andrew Ariel) باحثٌ متخرجٌ من كلية دارتموث في تخصُّص الكيمياء، وقد استمرّ في دراسته هناك لنيل بكالوريوس تشريفية في الفيزياء والفلسفة.

في المباحث اللاحقة تطرّق الكاتب للردّ على المؤاخذات التي طرحها كانط على البرهان الكوزمولوجي، وأكّد على أنّ البراهين الكوزمولوجية تتقوّم في أساسها على البرهان الوجودي، ولا تدلّ على المراد من الكوزمولوجيا المتعارفة في عصرنا الحاضر؛ لذلك اعتبر كانط سلك نهج القديس توما الأكويني في نقد هذه البراهين وذلك في نطاق خمس أطروحاتٍ نقديّةٍ، وفي نهاية المطاف ردّ الكاتب على أهمّ نقدٍ منها.

التحرير

******

في الماضي، تضمّنت المهامُ الموكولة للعلماء اللاهوتيين تقديمَ دفاعٍ فلسفيٍّ عن العقائد الدينية المختلفة، وعلى وجه الخصوص الدفاع عن العقيدة الرئيسية في العديد من الأديان ألا وهي وجود الله. بالفعل، قام المدافعون عن الدين تاريخياً بصرف طاقةٍ كبيرة في محاولةٍ منهم لصياغة الأدلة على وجود الله، إلا أنّه بالرغم من جهودهم، حُكم على العديد من هذه الأدلة الناشئة بالنقصان حين تمّ إخضاعها للتدقيق الفلسفي المعاصر. أدّى هذا الإخفاق الغريب ظاهرياً في صياغة الأدلة اللاهوتية إلى انخفاضٍ عام في الاهتمام بكامل الموضوع حتّى وصل الأمر مع حلول الربع الثاني من القرن العشرين إلى قيام قلّة قليلة من العلماء فقط - إلى جانب اللاهوتيين الكاثوليكيين- بتقديم البراهين المعهودة على وجود الله. ولكن إذا صدقتْ مُلاحظاتي، يبدو أنّ أعوام الستينيات وأوائل السبعينيات قد شهدت تجدُّدَ اهتمام الفلاسفة بالأدلة اللاهوتية كما يتّضحُ من عدد المؤلَّفات الرفيعة المنشورة في هذا الميدان[١].

من بين الأمور التي اضطرَّ صائغو الأدلة اللاهوتية الجديدة لمواجهتها هو الاعتقاد المنتشرِ في المجتمع الفلسفي بعدم إمكانية إصدار دليلٍ على وجود الله. نجَمَ هذا الاعتقاد إلى حدٍّ كبير من إيمانويل كانط الذي حاول أن يحتجّ في كتابه «***نقد العقل المحض***» على

---

١. راجع المجموعتين المميزتين اللّتَين تضمّان آراءً كلاسيكية وحديثة:

Donald R. Burrill, ***The Cosmological Argument*** (Garden City, 1967)
Alvin Plantinga, ***The Ontological Argument*** (Garden City, 1965).

تسترعي الكتب التالية الأهمية أيضاً، على سبيل المثال لا الحصر:

Anthony Kenny, ***The Five Ways*** (London, 1969); Charles Hartshorne, ***The Logic of Perfection*** (LaSalle, Ill., 1962) and ***Anselm's Discovery (***LaSalle, Ill., 1965); James Ross, ***Philosophical Theology*** (New York, 1969); Alvin Plantinga, ***God and Other*** Minds (Cornell Press, 1967).

أنّ الأدلة اللاهوتية تستعصي على الصياغة بطبيعتها. بالفعل، ما زال يَعتبرُ العديدُ من الفلاسفة اليوم أنّ انتقادات كانط هي حاسمة، ويَستنتجُ أحدُ العلماء المعاصرين على سبيل المثال أنّه:

قد قام كانط بتفحُّص البراهين اللاهوتية التقليدية...وأخضعها لانتقاداتٍ قويةٍ وثاقبة اعتُبرت مُهلِكةً بشكلٍ واسع منذ ذلك الحين...[١].

إذا أمكن إظهار فشل احتجاجات كانط في مقابل هذه الأدلة، لعلّه يُمكن التقليل من ثقل تأثيره في هذه القضية. قد يتسبَّبُ الانخفاض في نفوذه بجدالٍ أوسع في المجتمع الفلسفي حول جدارة الأدلة اللاهوتية، وقد لاحظ أنطوني كيني[٢] مؤخراً أنّه:

من المؤكَّد أنّ انتقادات كانط ما زالت أكثر العوائق فعاليةً التي يُواجهها أيُّ اعتقادٍ عقلاني بوجود الله؛ ...وسوف يُشكِّلُ تفنيدُ انتقاد كانط تمهيداً لهذه الاحتجاجات (الإلهية الجديدة)[٣].

كخطوةٍ لتشجيع النقاش في هذا الميدان، أهدفُ في هذه المقالة إلى بحث احتجاجات إيمانويل كانط على امتناع الأدلة اللاهوتية، ومحاولة إظهار عدم سلامتها وفي الواقع فشلها ليس مرّةً واحدة فحسب بل إخفاقها في عدّة خطواتٍ حاسمة.

فلننظر بشكلٍ موجَزٍ إلى المسار الإجمالي لمقاربة كانط حيث يقومُ بافتتاح هجومه على الأدلّة اللاهوتيّة بالاعتراض على الدليل الأنطولوجي في نقطتين رئيسيتين، ويَعتبرُ أنّ هذه الاعتراضات تُظهِر عدم صلاحية هذا الدليل. من ثم، ينتقلُ كانط إلى الدليل الكوزمولوجي ويحاول توضيح أنّ هذا الدليل بالفعل هو نفس الدليل الأنطولوجي الذي «يُغيِّرُ حلّته ولهجته كي نظن أنّه (شاهدٌ) آخر»[٤]. بما أنّ كانط يعتبرُ أنّه قد تمّ إظهار عدم صلاحية الدليل الأنطولوجي، فإنّه يرى بإمكانيّة رفض الدليل الكوزمولوجي أيضاً.

---

1. John Hick, ***Arguments for the Existence of God*** (New York 1971), p.55.
2. Anthony Kenny
3. Kenny, ***The Five Ways***, pp.3-4.
4. Immanuel Kant, ***Critique of Pure Reason***, trans. N.K. Smith (London, 1934), p.286.

في النهاية، يتناولُ كانط الدليل الغائي المنبثق من النظام (أو ما يُسمِّيه الدليل الفيزيائي-اللاهوتي) ويُوضِّح أنّ النظام الذي يُلاحظه الإنسان في الأشياء الممكنة لا يُمكنه أن يدفع عقله على الإطلاق نحو استنتاج وجود شيءٍ سوى مُنظِّمٍ مُمكنٍ فحسب وليس إلَهاً. بما أنّ هذا هو الحال، يدّعي كانط أنّ العودة إلى الدليل الكوزمولوجي تتمُّ من أجل سدِّ الفجوة بين المنظِّم الممكن المحض الذي يُبيِّن الدليل الغائي وجوده والموجود الواجب القدير الذي هو الله. ولكن بما أنّ كانط قد سبق وأظهر بُطلانَ الدليل الكوزمولوجي، فإنّ الدليل الغائي الذي يستلزمُ الدليل الكوزمولوجي كأساسٍ له هو باطلٌ كذلك. بالتالي، يَعتبرُ كانط أنّ الدليل الغائي يفشلُ بسبب اعتماده على البرهان الكوزمولوجي، وهذا الأخير يفشلُ بدوره بسبب اعتماده على الدليل الأنطولوجي الذي هو باطلٌ بذاته. بما أنّ نقد كانط للدليل الأنطولوجي هو ركيزةُ كامل سلسلة اعتراضاته، سوف نبدأُ دراستنا لدعواه بالتطرُّق لنقده للدليل الأنطولوجي.

قبل ذلك، دعونا نذكر المسارَ الاستدلالي في **البرهان الأنطولوجي** بإيجاز لكي تتوفّر لنا قاعدةٌ متينة نستطيعُ الانطلاقَ منها لتقييم اعتراضات كانط.

على وجه الدِّقة، لا يوجد «دليلٌ أنطولوجي» واحدٌ، فقد تمَّ تطبيقُ مصطلح «الأنطولوجي» على العديد من الأدلة الأولية على وجود الله. في الواقع، يرى الفلاسفة المعاصرون أنّ الصياغة الأصلية لهذا الدليل لدى **القدّيس أنسِلم**[1] قد تضمّنتْ مسارَيْن استدلاليَّيْن مُنفصلَيْن[2]. تتمثّلُ المحاولات المبكّرة في إظهار أنّنا إذا امتلكنا فكرة الموجود الكامل في أذهاننا، ينبغي أن يتحقّق هذا الموجود في الواقع أيضاً لأنّ وجوده في الذهن والواقع هو أكمل من وجوده في الذهن فحسب. لا يجدُ هذا الدليلُ المحدَّد الكثيرَ من المدافعين في يومنا الحالي، ولكنّ المسار الاستدلالي الثاني لأنسِلم قد تلقّى اهتماماً نقدياً وموافقةً أكبر بكثير. أودُّ أن أضع هذا الدليل الثاني في مقابل انتقادات كانط، ويُمكن صياغةُ المسار الاستدلالي الثاني بتعابير معاصرة كالتالي:

1. St.Anselm
2. Charles Hartshorne, ***The Logic of Perfection and Anselm's Discovery***; Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Arguments", ***The Philosophical Review*** 69 (1960).

دعونا نفترض أنّه حينما نقول «الله» تنطوي هذه الكلمة على معنى ثابت، فيتجلّى إذا التعريف المعقول للإله التقليدي في عبارة أنسِلم التي تنصُّ على أنّه «الكائن الذي لا يُمكن تصوُّر وجودٍ أعظم منه»[1]. نحنُ الآن أمام شيئين يمتلكان صفاتٍ مُتشابهة إلا أنّ أحدهما واجب الوجود والآخر ليس كذلك، فأعتبرُ أنّه من المسلَّم أنّ واجب الوجود هو أعظم أو أعلى من ذاك الذي لا يتمتّع بالوجود الضروري. بطريقةٍ مُماثلة، إذا تصوّرتُ أنّ الله هو واجب الوجود أو أنّ الله ليس كذلك، يترتّبُ على ذلك أنّ الله الذي يتمتّع بالوجود الضروري هو أعظم من الله الذي لا يحظى به. ولكن ينبغي أن نتذكّر أنّنا قد عرَّفنا الله بـ «الكائن الذي لا يُمكن تصوُّر وجودٍ أعظم منه»، وهذا يعني أنّه يجب علينا أن ننسب إليه أيَّ عظمةٍ مُمكنة الانتساب إليه. إذا كان الوجود الضروري أعظم من الوجود غير الضروري، يستلزمُ ذلك ضرورةَ أن ننسب عظمة الوجود الضروري إلى الله ويترتّب على ذلك بشكلٍ مُباشر أنّ الله موجود.

في تمام العملية الاستدلالية السابقة، تمثّل الادّعاء الرئيسي الخالي من البرهان بالعبارة الأولى: «دعونا نفترض أنّه حينما نقول **الله** تنطوي هذه الكلمة على معنى». إذا كان هذا الافتراض صادقاً – أي أنّ فكرة الله هي ثابتة منطقياً - فقد أثبتنا وجود الله وضرورة هذا الوجود، ولكن إذا كان هذا الافتراض باطلاً وتتناقض فكرةُ الله ذاتياً فإنّ الله هو - كجميع الأشياء المتناقضة ذاتياً - غيرُ موجود بالضرورة. بالتالي، نتوصّل إلى الانقسام الذي يُشكِّلُ نتيجةَ الدليل الأنطولوجي وهو: إمّا أنّ الله موجودٌ أو أنّ وجوده مستحيلٌ منطقياً.

في مقابل الدليل الأنطولوجي الذي قدّمناه آنفاً، يُثيرُ كانط اعتراضَين: ١) إذا رفضنا موضوع «الله» مع محموله المتمثّل بالوجود الضروري، لا يُمكن أن ينشأ التناقض؛ ٢) الوجود ليس محمولاً. سوف نقومُ بمعالجة كلٍّ من هذين الاعتراضين تباعاً.

لكي ندحض العبارة الواردة في الدليل الأنطولوجي التي تُفيد أنّ التناقض ينشأ إذا ادّعينا عدم وجود «الكائن الذي لا يُمكن تصوُّر وجودٍ أعظم منه»، يكتبُ كانط:

---

1. ***Proslogion***, chaps.2-4.

إذا كان وجوده مرفوضاً، فإننا نرفضُ الشيء بحدِّ ذاته مع كلِّ محمولاته. لقد شهدنا أنّه إذا تمّ رفضُ محمول الحُكم بالإضافة إلى الموضوع، لا يُمكن أن ينتجَ تناقضٌ داخلي وهذا الأمر يَثْبتُ بغضّ النظر عن ماهية المحمول. إنّ الطريقة الوحيدة لتفادي هذه النتيجة هي الاحتجاج بوجود موضوعاتٍ لا يُمكن رفضُها وينبغي استمرارها على الدوام، ولكنّ هذا يُشكِّل طريقةً أخرى للقول بوجود موضوعات واجبة؛ وهذا هو نفس الافتراض الذي...يزعمُ الدليل (الأنطولوجي) إقامته.[1]

إنّ كانط مُصيبٌ حتماً في قوله بأنّ هذا هو الافتراض الذي يزعمُ الدليل الأنطولوجي إقامته، ولكن ينبغي أن نُلاحظ أنّ كانط بنفسه هو من يُعلنُ بدون دليلٍ عدمَ وجود موضوعاتٍ واجبة وبالتالي إمكانيةَ رفض كلِّ موضوع. من جهةٍ أخرى، يتركُ الدليلُ مسألةَ الموضوعات الواجبة مفتوحة، ومن ثمّ يُظهِرُ وجودَ موضوعٍ واجبٍ واحدٍ ويفعلُ ذلك بطريقةٍ لا يمُكن معها في أيِّ وقتٍ من الأوقات رفض كلٍّ من الموضوع والمحمول معاً. يُبيِّنُ الدليلُ أنّ الموضوع الواجب (الله) يُستنتجُ وجوده من خاصيّةٍ واجبة (الوجود الضروري) تُنسَبُ إلى موضوع خيالي (فكرة الله)، ويُفترض أنّ الفكرة وحدها هي الموجودة. إذا قام كانط برفض موضوع (الله) مع المحمول (الوجود الضروري)، ينبغي أن يرفض أيضاً الموضوع الخيالي (الفكرة الثابتة منطقياً المتمثّلة بالله) الذي يُستَخرج الوجود الضروري منه، ولكنّ هناك إقرارٌ بأنّ الموضوع الخيالي هو مُسلَّمة في البحث. قد يقولُ كانط بأنّ هذا الموضوع الخيالي هو غير موجود في الواقع - أي أنّه متناقضٌ ذاتياً- ولكنّه بذلك يعترفُ بنتيجة الدليل الأنطولوجي، أي أنّ الله موجودٌ أو أنّ فكرة الله متناقضةٌ ذاتياً.

قام البروفيسور **نورمان مالكوم**[2] بتوجيه نقدٍ آخر على ادِّعاء كانط بعدم إمكانية نشوء التناقض إذا قُمنا برفض الموضوع والمحمول معاً[3]. يُشير البروفيسور مالكوم إلى أنّه في أساس نقد كانط للدليل الأنطولوجي، يكمنُ الافتراض بأنّ نتيجة هذا الدليل - أي أنّ الله

---

1. Kant, ***Critique of Pure Reason***, pp.278-284.

2. Norman Malcolm

3. Malcolm, “Anselm’s Ontological Arguments”.

موجودٌ بالضرورة - يُساوي القول بأنّه «إذا كان الله موجوداً، فإنّه موجودٌ بالضرورة». يبدو أنّ كانط يوحي بالفعل أنّ هذه الفكرة تدورُ في خلده لأنّه حينما يتمُّ التعبير عنها بهذه الصيغة فقط يُمكننا «رفض الموضوع بالإضافة إلى المحمول». ولكن يُلفت البروفيسور مالكوم النظر إلى التناقض الكامن في عبارة «إذا كان الله موجوداً، فإنّه موجودٌ بالضرورة» لأنّها تعني أنّه «إذا كان الله موجوداً (ولعلّه ليس كذلك)، فإنّه موجودٌ بالضرورة». إنّ مجرد **احتمال** عدم وجود الله في هذه العبارة يكفي لمعارضة رأي كانط المعلَن بأنّ عبارة «يوجد الله بالضرورة» هي حقيقة ضرورية. (ينبغي أن نتذكّر أنّ عبارة «يوجد الله بالضرورة» ليست تعبيراً حقيقياً عن اعتراض كانط على الدليل الأنطولوجي لأنّه كان يعتبرُ هذه العبارة غير قابلة للإنكار، بل يكمنُ اعتراضه على الادّعاء بإمكانية انطلاقنا من هذه الحقيقة الضرورية. كذلك، ينبغي أن نتذكّر أنّ اعتراض كانط على الدليل الأنطولوجي لم يتمّ عبر الخطأ المنطقي فقط، ولا يُمكن لكانط رفض الموضوع والمحمول معاً عبر حالةِ تناقض فحسب.)

لعلّه يُمكن صياغة أسلوبٍ أكثر فاعليةً لانتقاد كانط بشأن هذه النقطة نفسها ويتمثّل بالتالي: إذا كان مالكوم مُحقاً (وأظنُّ أنّه كذلك)، فإنّ كانط يعتقدُ ضمنياً أنّه:

١) إذا كان الله موجوداً، فإنّه موجودٌ بالضرورة.

من خلال العودة إلى الحشو الكلامي الذي يُفيد أنّه إذا كان (أ) هو (ب)، وبالتالي نفي (ب) يعني نفي (أ)، بإمكاننا تحويل رقم (١) ليُفيد أنّه:

٢) إذا لم يكن الله موجوداً بالضرورة، فإنّه غير موجود. ولكن أيّ «وجود» نقصد في المقطع الثاني من هذا القسم؟ بالنسبة لكانط، الافتراضان (١) و (٢) هما تحليليان، وبما أنّ الافتراضات التحليلية لا يُمكنها أن تقود أبداً إلى الأحكام الوجودية المحتملة، ينبغي أن نستنتج أنّ عبارة «غير موجود» في المقطع الثاني من (٢) تُشيرُ إلى العدم الضروري، ولكن هذا يعني إمكانية إعادة صياغة (٢) كالتالي:

٣) إذا لم تمثّل القضية وجودَ الله الضروري، فإنّ الله هو غير موجود وجوباً.

يُفترض على كانط القبول بـ (٣) لأنّه يُعادل (٢) الذي بدوره يُستَشفُّ من الافتراض (١) الذي ينبغي أن يُوافِق عليه إذا أراد «رفضَ الموضوع والمحمول معاً»، ولكنّ (٣) هو نفسُ استنتاج الدليل الأنطولوجي الذي يرفضه كانط! من الواضح أنّ الافتراض الثالث يُغلق المجال أمام وجود الله الممكن، وهذا هو كلّ ما يدّعي الدليل الأنطولوجي فعله، ومن الواضح أيضاً أنّ هذا الافتراض يُصرِّحُ بأنّ وجود الله هو إمّا واجباً أو ممتنعاً. وعليه، حينما يُحاولُ كانط دحضَ الدليل الأنطولوجي عبر هذا الاعتراض، يقوم بوضع نفسه في محلِّ الإذعان بافتراضٍ يُساوي نفسَ نتيجة الدليل الأنطولوجي.

على الرغم من ذلك، ينبغي أن لا ننسى أنّ كانط قد أثار اعتراضَين على الدليل الأنطولوجي، ولقد أجبنا على الاعتراض الأول والآن نتوجّه إلى الاعتراض الثاني للردّ عليه.

يتضمّن الاعتراضُ الثاني دعوى كانط الشهيرة بأنّ «الوجود ليس محمولاً» لأنّه «عندما نفكِّر بشيء، أيّاً ما كانت المحمولات التي نفكِّر به من خلالها ومهما كان عددها - حتى في التعيين الشامل - فإنّنا لا نضيفُ شيئاً على الإطلاق إلى الشيء عندما نُعلن وجوده، وإلا فإنّه لن يوجد كما هو بالضبط، بل على العكس، سيوجد أكثر ممّا فكّرنا به في الأفهوم...»[١]. بما أنّ صياغات أنسلم[٢] للبرهان والصياغات اللاحقة لديكارت[٣] وغيره تقتضي ضرورة أن ننسب إلى الله جميع المحمولات الإيجابية، فإن لم يكن الوجود محمولاً فلا حاجة لأن ننسبه إليه وبالتالي لا ضرورة لاستنتاج وجوده.

يُمكن الإجابة على الاعتراض من خلال التمييز الدقيق بأنّنا هل نتحدّث عن الوجود الواجب أو الممكن حينما نقول بأنّ «الوجود ليس محمولاً». فلنفترض في هذا النقاش أنّ الوجود الممكن ليس محمولاً، ولكن لا ينتجُ عن ذلك أنّ الوجود **الواجب** هو أيضاً ليس محمولاً. بما أنّنا قد افترضنا أنّ الوجود الممكن ليس محمولاً، فإنّنا قد قبلنا بالحقيقة التي تُفيدُ أنّه:

---

1. Kant, ***Critique of Pure Reason***, pp.282-283.
2. Anselm
3. Descartes

أيّاً ما كانت المحمولات التي نُفكِّر بالشيء من خلالها ومهما كان عددها...
فإنّنا لا نضيفُ شيئاً على الإطلاق إلى الشيء عندما نُعلن وجوده الممكن.

على سبيل المثال، تمُثّل فكرة الوردة الممكنة الوجود والوردة الممكنة العدم نفسَ الفكرة لأنّ كليهما يُعادلان التأكيد بأنّ الوردة ممكنة فحسب. ولكنّه **من غير** الصحيح أن نساوي بين فكرة الوردة الموجودة **بالضرورة** والوردة الموجودة **بغير ضرورةٍ**، فنحنُ نقومُ بالفعل بإجراء إضافةٍ إلى الشيء حينما نُعلن بأنّه موجودٌ **بالضرورة**. تفكّر بالتالي: حينما تتوفّر فكرة الوردة الموجودة بغير ضرورة، يخطرُ في أذهاننا ما قد رأيناه جميعاً في نوافذ بائعي الأزهار، ولكن حينما نُفكّر بالوردة الموجودة بالضرورة فإنّنا في الواقع لا نُفكِّر بشيءٍ على الإطلاق لأنّ هذه الفكرة هي متناقضة ذاتياً (لأنّ فكرة الموجود المادي الضروري هي فكرةٌ متناقضة ذاتياً). بالتالي، على خلاف قضية الوردة الموجودة بالإمكان والوردة المعدومة بالإمكان حيثُ تتطابق الفكرتان، فإنّ فكرتي الوردة الموجودة بالضرورة والوردة الموجودة بغير الضرورة يختلفان بشدّةٍ لأنّ الفكرة الأخيرة معقولةٌ تماماً بينما الأولى متناقضة ذاتياً. نظراً إلى هذا الاختلاف، قد يبدو من الخطأ أن نقول بأنّه «أيّاً ما كانت المحمولات التي نُحدِّد الشيءَ من خلالها ومهما كان عددها... فإنّنا لا نضيفُ شيئاً على الإطلاق إلى الشيء عندما نُعلن وجوده **الضروري**»، لأنّنا قد أجرينا إضافةً إلى قضية الوردة التي قدّمناها للتوّ من خلال التأكيد على وجودها الضروري أي تناقضها الذاتي. وعليه، يبدو أنّه حتّى إذا لم يكن الوجود الممكن محمولاً، إلا أنّ الوجود الضروري هو محمولاً «كافياً» نوعاً ما بحيث إنّنا حين ننسبُ إلى الله جميع المحمولات الإيجابية التي ينبغي أن يمتلكها «الكائن الذي لا يمُكن تصوُّر وجودٍ أعظم منه» ينبغي أن ننسب الوجود الضروري إليه أيضاً. وعليه، يبدو أنّ اعتراض كانط الثاني على الدليل الأنطولوجي لا يصمُد وأنّه من جرّاء نسب الوجود الضروري إلى الله يمُكننا الوصول إلى استنتاج الدليل أي: وجود الله[١].

١ . إنني مدينٌ لكتاب Charles Hartshorne تحت عنوان ***Anselm's Discovery*** الصفحات ٢٠٨-٢٣٤ لإيراده للملاحظة حول كيفية قيام الاختلاف بين الوجود الواجب والممكن بإبطال اعتراض كانط الثاني.

أرجو أن يكون الردّان السابقان على اعتراضات كانط كافيَيْنْ لإظهار عدم نجاح انتقاداته في إسقاط صلاحيّة الدليل الأنطولوجي. بما أنّ كانط يربط رفضه للدليل الكوزمولوجي والغائي برفضه للدليل الأنطولوجي، فمن خلال إظهاري لعدم صحّة اعتراضاته على الدليل الأنطولوجي أكون قد أوضحتُ أيضاً عدم صحة اعتراضاته على الدليل الكوزمولوجي والغائي. لقد قُمتُ على وجه التحديد بالردّ على اعتراضات كانط وبإمكاني الآن على المستوى المنطقي الرسمي إنهاء ردودي على اعتراضاته الموجَّهة ضدّ البراهين اللاهوتية.

ولكن لا بدّ من التذكير بأنّ أحد أسباب ردِّي على اعتراضات كانط هو اعتقادي بأنّ وجهة النظر المنتشرة حول استحالة صياغة البراهين اللاهوتية تعودُ بشكلٍ كبيرٍ إلى حُكمه بذلك. وعليه، سوف أواصلُ الآن توجيهَ الاعتراضات على تحليل كانط حول إمكانية العثور على دليلٍ على وجود الله لأنّ هدفي الجريء هو دحض آرائه بشكلٍ كامل قدرَ المستطاع. دعونا نمضي إذن لتناول آراء كانط حول الدليل الكوزمولوجي لنرى إذا كانت صحيحة.

ينفي كانط **الدليل الكوزمولوجي** لأنّه يدّعي اعتماده على الدليل الأنطولوجي، فلننظر بعناية إلى الاستدلال الذي يتبنّاه في ربطه بين الدليلَين الكوزمولوجي والأنطولوجي لنرى إذا كان بإمكاننا العثور على خطأ في الصلة التي يتخيّلها.

حينما يُقال «الدليل الكوزمولوجي»، لا يبدو أنّ كانط يقصدُ جميع الأدلة التي نُسمّيها في يومنا الحالي «كوزمولوجية» لأنّنا نميل إلى الاعتقاد بأنّ الأدلّة الكوزمولوجية هي التي توظِّفُ المعلومات التجريبيّة لإثبات وجود الله. استناداً إلى كانط، يجري الدليل الكوزمولوجي كالتالي: «**إن وُجِد شيءٌ، فيجب أن يوجد أيضاً كائنٌ ضروريٌّ ضرورةً مُطلقةً**»[1]. بناءً عليه، يبدو أنّ كانط يقومُ تحديداً بمهاجمة «الأسلوب الثالث» التابع لـ **توما الإكويني**[2] والأدلة من هذا النوع المنبثقة من إمكان العالم[3]. بالتالي، لا يوجد أيُّ سببٍ لأن

1. Kant, ***Critique of Pure Reason***, p.285.

2. Aquinas

٣. نستذكرُ أنّ الأسلوب الثالث لأكويناس يسيرُ كالتالي على وجه التقريب: نجدُ في الطبيعة أشياء ممكنة الوجود والعدم، ولكن يستحيلُ أن تكون هذه الأشياء موجودة على الدوام لأنّ ما هو ممكن العدم في زمانٍ محدّد هو عدم. وعليه، إذا كان كلّ شيء ممكن

نفترض بأنّ هجوم كانط على هذا الدليل له تأثيرٌ على مجموعة الأدلة الكوزمولوجية الأخرى، ولكن سوف نتجاوزُ هذه النقطة في الوقت الراهن ونفترض أنّه إذا قام اعتراضُه بإسقاط هذا النموذج من الدليل الكوزمولوجي فإنّه يثبتُ كذلك أمام سائر الأدلة الكوزمولوجية.

يكتبُ كانط:

يستخدمُ الدليلُ الكوزمولوجي هذه التجربة (للشيء) لكي يقوم بخطوةٍ واحدة في الاحتجاج، أعني لكي يستنتج وجودَ كائنٍ ضروري. ولا يُمكن للمباني التجريبية أن تُخبرنا شيئاً عن صفات هذا الكائن[1].

لذلك، ينبغي أن نعتمد على الدليل الأنطولوجي لنطّلع على هذه الصفات.

دعوني أُشير إلى أنّه حتّى لو لم نستطع الاطّلاع على أيٍّ من صفات هذا الكائن الواجب، ولكنّ مجرد معرفتنا بوجود كائنٍ بالضرورة يُعدُّ معلومةً ثمينةً للغاية. بالطبع، إنّ هذه هي خطوةٌ أولى ممتازة في طريق إثبات وجود الإله، ولكنّنا سوف نتجاوزُ هذه النقطة أيضاً ونفترضُ أنّه إذا لم نستطع التعرُّف على طبيعة هذا الوجود الذي أثبتناه فإنّ الدليل الكوزمولوجي ليس له قيمةٌ كبيرة.

يقدِّمُ كانط خمس اعتراضاتٍ ممُكنةٍ على الدليل الكوزمولوجي إلا أنّه يقومُ بمجرد تعداد أربعةٍ منها ويُوكِلُ:

مهمة استكشافها إلى القارئ الذي أصبح الآن يمتلكُ الخبرة الوافية في هذه الأمور[2].

العدم، ففي زمن محدد لم يكن هنالك شيء. إذا لم يكن هنالك شيء في زمن محدد فيجب أن لا يكون هناك شيء الآن لأنّ المعدوم لا يمُكن أن يُوجد نفسه. ولكنّ بعض الأشياء موجودة، وعليه لا يمُكن أن يكون كلّ شيء ممكن العدم، ونسمّي ما هو ممتنع العدم الله. (***Summa Theologica***, Q2.,Art.3)

1. Kant, ***Critique of Pure Reason***, p.298

2. Ibid.p.298

بما أنّ كانط يقومُ «بمجرّد تعداد» هذه الاعتراضات الأربع ولا يُعلن بشكلٍ تامٍ عن ماهيتها، لن أقوم بتقديم الردود عليها لكي لا أُتَّهم بمهاجمة **مغالطات بهلوانية**[١] قد وضعتها بدلاً من اعتراضاته الواقعية. يبدو أنّ تفسيري الخاص للاعتراضات الأربع يُشيرُ إلى أنّ كانط يُثيرُ الاعتراضات المعهودة على الدليل الكوزمولوجي (على سبيل المثال: استبيان شمولية قانون السببية، الحاجة إلى «علّة أولى» في سلسلة العلل، وما إلى ذلك). إذا كانت هذه هي بالفعل اعتراضات كانط، دعوني أذكر أنّه قد قام آخرون[٢] بالإجابة عن هذه الإشكاليات بشكلٍ يُرضي نفسي على الأقل.

يحملُ اعتراض كانط الخامس على الدليل الكوزمولوجي أهميةً أكبر بكثيرٍ بالنسبة لي، وقد قام بتفصيله ولذلك سوف أُجيبُ عليه. يتألّف هذا الاعتراض من ادّعاء كانط بأنّه حتى لو علمنا بوجود كائنٍ ضروري إلا أنّ استنتاجنا بأنّه «أكثر الكائنات واقعية»[٣]يقتضي استخدام الدليل الأنطولوجي.

يتّخذُ دليل كانط المسار التالي[٤]: نحنُ نعلم بوجود كائنٍ ضروري وننطلقُ من هذه المعلومة لنحتجَّ بأنّ:

أ) الكائن الضروري ينبغي أن يكون كاملاً.

إذا كان (أ) صحيحاً، ينبغي أن يكون من الممكن تحويله إلى:

ب) بعض الكائنات الكاملة ضروريّة الوجود.

---

١. المغالطة البهلوانية: هي نوعٌ من الادّعاءات القائمة على تحريف الموقف المعارض بتفنيد شكل الحجة بحيث يوحي أنّ الحجة المعاكسة صحيحة.

٢. على سبيل المثال:

Richard Taylor, ***Metaphysics*** (Englewood Cliffs, 1963), Jacques Maritain, ***Approaches to God*** (New York, 1954), and Edward Sillem, ***Ways of Thinking about God*** (New York, 1961).

هذه المؤلفات هي أمثلة تُقدِّم أبعاداً من الدفاع عن الأدلة من الصنف الكوزمولوجي. يُمكن أيضاً مراجعة مقالات William L.Rowe و Barry Miller في دورية The Monist 54 الصادرة في تموز ١٩٧٠.

3. Ens realissimum

4. Kant, ***Critique of Pure Reason***, pp.287-288.

لأنّه إذا كان كلُّ x هو y، ينبغي أن يكون بعض y هو x (على فرض وجود بعض x). ولكن لا يوجد اختلافٌ بين كائنٍ كامل وكائنٍ كامل آخر، وبالتالي يُمكن تحويلُ (ب) إلى:

ج) كل الكائنات الكاملة هي موجوداتٌ ضرورية.

ولكن كما يُشير كانط بحق، هذه هي الفكرة الأساسية وراء الدليل الأنطولوجي. بما أنّ (أ) فرضية الدليل الكوزمولوجي تُعادل (ج) فرضية الدليل الأنطولوجي، فإنّ الدليل الكوزمولوجي يعتمدُ في الواقع على الدليل الأنطولوجي.

ينبغي أن نُلاحظَ المغالطة في هذه المعادلة! حينما نقولُ في الدليل الأنطولوجي أنّ «الكائن الكامل ينبغي أن يكون كائناً ضرورياً» فإنّنا نعني أنّ «الكائن الكامل **المتصوَّر** (أو **في الذهن**) ينبغي أن يكون كائناً ضرورياً **موجوداً بالفعل**» بينما حينما نقولُ في الدليل الكوزمولوجي أنّ «الكائن الضروري ينبغي أن يكون كاملاً» فإنّنا نعني أنّ «**الكائن الضروري الموجود** (حيث إنّنا قد سبق وأثبتنا وجودَ كائنٍ ضروريٍّ من خلال الدليل الكوزمولوجي) ينبغي أن يكون كائناً موجوداً كاملاً. كم يبلغُ الاختلاف بين الاثنين! ننتقلُ في الدليل الأنطولوجي من فكرةٍ أوليّةٍ لندرك أنّه ينبغي تحقيق هذه الفكرة، أمّا في الدليل الكوزمولوجي ننتقلُ من شيءٍ نعلمُ أنّه مُتحقِّق - أي الكائن الضروري - ونستنتجُ أنّه ينبغي أن يكون أيضاً كاملاً. ننتقلُ في الدليل الأنطولوجي من الفكرة إلى الواقع، بينما ننتقلُ في الدليل الكوزمولوجي من الواقع إلى الواقع. من الواضح أنّ محاولة كانط لمساواة (أ) و (ج) تتضمّنُ مغالطةً منطقيّةً وبالتالي ينبغي رفضُ اعتراضه على الدليل الكوزمولوجي[1].

كان هدفي في هذه المقالة بحث هجوم كانط على إمكانية البراهين اللاهوتية وتقديم الردود عليها بقدر استطاعتي. من أجل الوصول إلى هذه الغاية، بدأتُ ببحث الاعتراضين اللَّذَين أثارهما كانط ضدّ الدليل الأنطولوجي. لقد شهدنا كيف أنّ اعتراضه الأول – أي عدم ضرورة نشوء التناقض إذا رفضنا الموضوع «الله» مع المحمول «الوجود الضروري» على خلاف دعوى الدليل - يفترضُ صحة بعض العبارات التي يُمكن إظهار دلالتها

---

١ . أُخذت الإشارة إلى هذا الرد من كتاب ***The Dream of Descartes*** بقلم Jacques Maritain إصدار نيويورك العام ١٩٤٤، الصفحات ١٣٨-١٤١.

المنطقية على نتيجة الدليل الأنطولوجي الذي رفضه كانط. لقد رأينا كيف أنّ اعتراضه الثاني بأنَّ الوجود ليس محمولاً، بالرغم من إمكانية انطباقه على الوجود الممكن، يبدو أنّه يصدقُ أيضاً على الوجود الضروري الذي يشتملُ عليه الدليل الأنطولوجي. وفقاً لذلك، توصّلنا إلى أنّ كانط قد فشل في الحالتين في نفي إمكانية صياغة دليلٍ أنطولوجي. ثمّ انتقلنا إلى بحث الوسائل التي سعى كانط من خلالها إلى إظهار استلزام الدليل الكوزمولوجي للدليل الأنطولوجي ووجدنا أنّه قد أرسى هذه التبعية فقط عبر خطأٍ منطقي، ولكننا لم نبحث اعتراضات كانط على الدليل الغائي. بما أنّ كانط كان يشعرُ أن:

الدليل الفيزيائي - اللاهوتي (الغائي) على وجود كائنٍ أصلي أو أسمى يعتمدُ على الدليل الكوزمولوجي، والدليل الكوزمولوجي يعتمد على الأنطولوجي[١].

فإننا من خلال نقض اعتراضاته على الدليلَين الكوزمولوجي والأنطولوجي قد قمنا مرَّتين بدحض ادّعائه بأنّ الدليل الغائي باطلٌ بسبب اعتماده على هذين الدليلين.

---

1. Kant, ***Critique of Pure Reason***, p.298.

رؤية كانط حول البرهان الوجودي دراسة نقديّة[1]

علي.م. افضلي[2]

فيلسوف القرن الثامن عشر إيمانويل كانط ضمن نقده الذي طرحه على العقل النظري حاول تفنيد البراهين التي ذكرها الفلاسفة السابقون لإثبات وجود الله تعالى، ومن جملتها البراهين الوجوديّة (الأنطولوجيّة)، حيث استهدفها بنقدٍ لاذعٍ.

القديس أنسلم بدوره طرح برهاناً عرف في الفلسفة الغربية بالبرهان الوجودي (الأنطولوجي)، حيث طرح سابقاً من قبل الفيلسوف رينيه ديكارت؛ وفحواه أنّ الكائن المتعالي والكامل المنطبعة صورته في الذهن البشري بوضوحٍ وبشكلٍ يختلف عن غيره، لا يكتسب معناه إلاّ حينما يكون له مصداقٌ في خارج الذهن، وفي غير هذه الحالة فهو لا يدلّ على المقصود؛ لأنّ الوجود الواقعي بطبيعة الحال أفضل وأتمّ من الوجود الذهني، لذا ما لم يتحقّق وجود هذا الكائن المتعالي على أرض الواقع فهذا يعني إمكانية تصوّر كائنٍ أكثر تعالياً منه في الذهن بحيث يكون له وجودٌ خارجي.

كاتب المقالة تطرّق في بادئ الأمر إلى بيان أهمّ الإشكالات والمؤاخذات التي ذكرها كانط على البرهان الوجودي، حيث أكّد على أنّ وجود إحدى الصفات لا يُعتبر كمالاً يضاهئ سائر الأوصاف التي تُحمل على موضوعٍ معيّنٍ، فالوجود برأيه عبارةٌ عن تحقّقٍ لأوصاف أحد الأشياء؛ بينما أصحاب البرهان الوجودي يدّعون بأنّ الوجود صفةٌ تندرج إلى جانب سائر الأوصاف، لكنّه أفضل منها قاطبةً.

---

١ . المصدر: أفضلي، علي، «نقد و بررسى ديدگاه كانت در برهان وجودى»، مجله فلسفه، دانشگاه تهران، بهارو تابستان ٨۴، شماره ١٠، صص ٩١-١١٠.

تعريب: علي الحاج حسن.

٢ . الكاتب من الذين درسوا الفلسفة في إيران وعضو في مؤسسة الحكمة والفلسفة إيران البحثية. من ضمن مقالاته الفارسية يمكن الاشارة إلى: برهان علامت صنعتي در فلسفة دكارت، راه حل فيلسوفان اسلامي در رابطة نفس و بدن.

الإشكال الآخر الذي ذكره فحواه أنّ قضيّة «الله موجود» برأي كانط ليست قضيةً تحليليةً بحيث يكون اتّصاف المحمول بالموضوع فيها أمراً لازماً وضرورياً، لذا يمكن القول أنّ إنكار هذه القضيّة لا يسفر عن حدوث أيّ تناقضٍ؛ ومن ناحيةٍ أخرى لو اعتقدنا بكون هذه القضية تحليليةً وقلنا إنّ الوجود نابعٌ ومستفاضٌ من باطن مفهوم «الله»، ففي هذه الحالة نواجه مشكلةً أخرى؛ والقضايا التحليليّة بطبيعة الحال لا توسّع من نطاق معرفتنا، فهي ذات دلالةٍ على ما هو موجود كما هو موجود.

النقدان المذكوران أعلاه هما أهمّ ما ذكره كانط على برهان القديس أنسلم الوجودي، وسائر انتقاداته منبثقة في الحقيقة منهما.

الفصل الثاني من المقالة تطرّق الكاتب فيه إلى الردّ على نقد كانط المشار إليه أعلاه في إطار بحثٍ مسهبٍ، وكما هو معلوم فأهمّ مؤاخذةٍ ذكرها هذا الفيلسوف الغربي هنا محورها أنّ الوجود لا يعتبر بحدّ ذاته كمالاً، إلا أنّ هذا الادّعاء موضع خلافٍ، فهو لم يوضّح السبب في عدم كون الوجود كمالاً. إذن، الإشكال الوارد عليه أنّه طرح رأيه النقدي المذكور دون أن يثبته، لذا هناك ترديدٌ في مصداقيّة كلامه.

وأمّا النقد الهامّ الآخر الذي ساقه كانط هو عدم وجود ضرورةٍ لاعتبار أنّ الله ذاتيٌّ ضروريٌّ الوجود، لذلك تبنّى فكرةً على العكس تماماً من هذه الرؤية حينما قال لا يحدث أيّ تناقضٍ فيما لو قلنا بامتناع وجوده؛ وفي هذا السياق أكّد كاتب المقالة على أنّ نقده ناشئٌ من فهمه الخاطئ لمسألة الوجود، ووضّح ذلك كما يلي: الفيلسوف المسلم ابن سينا أثبت بجدارةٍ أنّ الموجود لا يخرج عن ثلاث حالاتٍ وصفها بـ «المواد الثلاث»، وهذا يعني أنّ التصور الذهني الحاصل لدينا بالنسبة إلى أحد الوجودات الذهنية حينما نحاول بيان طبيعته في عالم الواقع فهو لا بدّ وأن يندرج ضمن أحد هذه الأوصاف الثلاثة:

١) ممكن الوجود

٢) واجب الوجود

٣) ممتنع عن الوجود

بعد ذلك استنتج ابن سينا من تحليل النسبة بين هذه الأمور وأحد الكائنات الموجودة في عالم الواقع، أنّ الوجود لا يفتقر إلى أيّة ماهيةٍ، وذلك أنّنا لو تصوّرنا زيداً من الناس على سبيل المثال، فلا تقتضي الضرورة وجوب وجوده في عالم الواقع، بل غاية ما ندركه أنّ وجوده معلولٌ لعلّةٍ فاعلةٍ.

إذن، لا يحدث هنا أيّ تناقضٍ من تجريد زيدٍ من الناس عن الوجود؛ ولكنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الله عزّ وجلّ، فماهيته هي عين وجوده، لذا لو جرّدناها عن الوجود سوف يحدث تناقضٍ لا محالة؛ إلا إيمانويل كانط غفل عن أنّ الموجود الضروري ذو ماهيةٍ منطبقةٍ بالكامل على وجوده، أي أنّ وجوده عين ماهيته كما ذكرنا.

الإشكال الآخر الذي طرحه كاتب المقالة على نظريات كانط هو التشويش في بعض آرائه، أي أنّها غامضةٌ ويمكن أن تُحمل على وجهين، مثلاً قال من ناحيةٍ إنّ قضية «الله موجود» تحليليةٌ ولا وجود لمحمولٍ

حقيقي فيها، وعلى هذا الأساس طرح نقداً حولها؛ ومن ناحيةٍ أخرى اعتبرها مفهوماً تركيبياً، ولا شكّ في أنّه ناقض نفسه في هذا المجال.

الحقيقة أنّ هذه المقالة جديرة بالاهتمام من حيث شرحها وتوضيحها للمؤاخذات التي طرحها إيمانويل كانط على البرهان الوجودي (الأنطولوجي)، وكذلك من حيث نقض هذه المؤاخذات.

التحرير

******

ملخص

من أبرز الانتقادات التي وجّهها كانط للبرهان الوجودي أنّه حشوٌ، وبالتالي فهو برهان لا فائدة منه، لأنّ الوجود حسب ادِّعاء أتباع البرهان قد ضُمِّن في تعريف الله. وهذا يعني أنّ قضية «الله موجود»، قضيةٌ تحليليةٌ. مع العلم أنّ كافة القضايا الوجوديّة هي قضايا تأليفية وليست تحليلية. يضاف إلى ذلك أنَّ البرهان يعتمد على مبدأ كون الوجود، كمالٌ أو محمولٌ حقيقيٌّ. ولكنَّ الوجود لا يمكن أن يكون صفة أو محمولاً حقيقياً لأيِّ شيءٍ، بل ينحصر دوره في وضع (posit) الشيء وكافة أوصافه الكماليّة فقط. يحاول هذا المقال نقد ودراسة بعض انتقادات كانط ويذكر أربعة أدلة في رفضها.

مقدمة

نحن نعلم أنّ **آنسلم**[1] هو من ابتكر البرهان الوجودي[2] في إثبات وجود الله وقد قُدِّمت إلى اليوم تقارير عديدةٍ عنه وأشهرها التقرير الذي قدَّمه ديكارت.

إنّ البرهان الوجودي هو برهانٌ يتمُّ من خلاله إثبات وجود الله عن طريق معنى ومفهوم أو تعريف كلمة الله وهذا يعني أنّ إنكار وجود الله يستلزم التناقض، أي إنّ إنكار وجود الله يناقض تعريف الله. ويُعتبر كانط من كبار منتقدي البرهان الوجودي مع العلم أنّ بعض انتقاداته تعود في الأساس إلى مفكرين آخرين سابقين عليه من أمثال توماس اكويناس أو

1. St. Anslem 1033-1109
2. Ontological argument

إلى بعض معاصريه أمثال ديكارت وهيوم وآخرين. ثم إنّ انتقادات كانط تتوجه بشكلٍ أساسيٍّ إلى التقرير الذي قدّمه ديكارت لهذا البرهان مع العلم أنّ بعض هذه الانتقادات تصدق على بعض التقارير التي قدّمها الآخرون أيضاً.

الهدف من هذا المقال تقييم بعض انتقادات كانط الهامة على البرهان الوجودي وبشكلٍ أخص الإشارة إلى بعض الإبهامات والأخطاء التي ارتكبها كانط في باب الوجود. إنّ ما اعتمدنا عليه ونقلناه هنا عن كتاب «*نقد العقل المحض*» يعود للترجمة الإنجليزية لصاحبها «**نورمن كمب اسميت**». وأمّا عبارات ديكارت فقد نقلناها عن مجموعة آثاره ذات المجلدين والمترجَم إلى اللغة الإنجليزية للمترجمين «هالدين» و «راس» وأشرنا إليها اختصارنا بالعلامة (HR).

طبعاً حاولنا بداية دراسة انتقادات كانط فعمدنا إلى كتابه «*نقد العقل المحض*» حيث لخصنا ذلك في عشرةِ مقاطعٍ:

انتقادات كانط على البرهان الوجودي

١. لسنا قادرين على تصور وإدراك معنى كلمة الله (باعتبار أنّ الله هو الذات الكاملة المطلقة أو واجب الوجود). لا نمتلك أيّ مفهومٍ عنه، بل لدينا فكرة[1] عنه في أذهاننا.

٢. لا يمكن توضيح معنى واجب الوجود من خلال الأمثلة المتعلقة بالقضايا الضروريّة في الرياضيات. الضرورة (الوجوب)، صفة «للقضايا» وليست صفة «للأعيان والموجودات»[2]. لا يمكن أن يكون لدينا «قضية» ضروريّة (مثال ذلك: للمثلث ثلاث زوايا بالضرورة)، ثم يكون الكلام عن «الموجود» الضروري (الواجب) لا معنى له.

٣. الفارق الهام بين القضيّة الضروريّة والموجود الضروري أنّ الضرورة في القضايا هي دائماً ضرورة «مشروطة»، أي إنّها مشروطةٌ بوجود (أو وضع[3]) الموضوع (مثال: «إذا كان المثلث موجوداً [أو مفروضاً]» فمن الضرورة أن يكون له ثلاث زوايا). إلا أنّ هذه

1. Idea
2. Object
3. Posit

الضرورة المشروطة تختلف بالكامل مع الضرورة المطلقة للموجود والتي ننسبها بشكلٍ ضروريٍّ ومطلقٍ ودون قيدٍ وشرطٍ قبل إثبات شيء أو صفة أو كمال.

٤. إذا كنا نفرض وجود الموضوع وننكر المحمول في القضايا «نفس الأمرية»[1]، عند ذلك يحصل التناقض، كما لو قلنا على سبيل المثال «ليس للمثلث ثلاث زوايا». ولكن إذا أنكرنا الموضوع مع كامل أوصافه ومحمولاته دفعةً واحدةً وقلنا: «ليس هناك مثلث من الأساس»، لن يحصل التناقض. إذا وخلافاً لادعاء البرهان الوجودي إذا أنكرنا وجود الله مع جميع صفاته وكمالاته دفعةً واحدةً، فلم نتحدث بكلامٍ متناقض.

٥. السبب في أنّ إنكار الله يؤدي إلى التناقض في البرهان الوجودي أنّنا أدخلنا الوجود مسبقاً في تعريف الله ثم حملنا هذا الوجود على الله وقلنا الله موجودٌ وهذا ليس سوى الحشو[2] الذي لا فائدة منه والذي لا يؤدي إلى أيّ إضافةٍ في معرفتنا.

٦. يبينّ البرهان الوجودي أنّ الوجود جزءٌ من تعريف الله وعليه تصبح قضيّة «الله موجود» قضيّة تحليليّة[3]. مع العلم أنّ القضايا الوجوديّة[4] بأجمعها هي قضايا «تأليفيّة»[5] وليست تحليلية. لأنّها لو كانت تحليليّة، لكانت حشويّة لا فائدة منها. وإذا كانت تأليفيّة، عند ذلك لأمكن وخلافاً لمدّعى البرهان الوجودي، إنكار محمول الوجود نسبةً للموضوع من دون حصول أيّ تناقض.

٧. يعتمد البرهان الوجودي (حسب تقريري ديكارت وآنسلم) على أساس أنّ الوجود كمال. مع العلم أنّ الوجود ليس «محمولاً حقيقياً»[6] بل هو مجرد محمول منطقي[7].

---

1. Identical

2. Totology

3. analytic

4. existential propositions

5. synthetic

6. real predicate

7. logica predicate

المحمول الحقيقي هو «المحمول الذي يُضَمّ إلى مفهوم الموضوع وهو الذي يوسعه. ومن هنا فلا يجب أن يندرج هذا المفهوم مسبقاً في مفهوم الموضوع». والواضح أنّ الوجود «ليس محمولاً حقيقياً، أي إنّه ليس مفهوم شيءٍ يمكن إضافته إلى مفهوم شيء». (*«نقد العقل المحض»* B 626,A548).فما هو دور «الوجود» إذاً؟ [إنّ دور «المعرفة الوجوديّة»[١] للوجود هو في أن «الوجود، هو وضع الشيء مع جميع أوصافه»]. [ولكن الدور «المنطقي»[٢] للوجود هو أن «الوجود هو الرابط فقط في القضية»]. في القضايا غير الوجوديّة أو القضايا الموضوعيّة - المحمولية[٣] أمثال: (= الله «هو» قادر مطلق[٤]) فإن دور «هو»، هو «الرابط» بين الموضوع والمحمول وهو ليس بحدٍّ ذاته محمولاً مستقلاً. وأما في القضايا الوجوديّة[٥] فإن دور «الوجود» هو كالقضايا غير الوجوديّة دور «الرابط»[٦]، والفرق إقامة رابطة بين المفهوم والمصداق الخارجي. إنّ محمول الوجود في القضايا الوجودية هو «محمول منطقي» فقط ثم إنّ هذا الخلط بين المحمول المنطقي والمحمول الحقيقي هو السبب في الكثير من سوء الفهم وهو الذي أدّى إلى توهم أنّ الوجود كمال.

٨. يجب أن يكون مضمون المفهوم[٧] والمصداق[٨] واحدًا، فلو كان للمصداق شيءٌ مضافٌ على المفهوم، عند ذلك لن يكون مصداقاً لهذا المفهوم (فالمائة دولار الخارجيّة لا تزيد سنتًا واحدًا على المائة دولار الذهنيّة). وعلى هذا الأساس عندما نصدِّق وجود شيءٍ ونقول «ذاك موجود»، فلم نضف إلى مفهوم ذاك أيّ شيء. وأمّا لو كان الوجود

---

1. Ontological
2. Logical
3. Subject - predicate
4. God “is” omnipotent

٥. امثال: God”is” = الله «موجود»

6. Copula
7. Concept
8. Object

صفةً حقيقيةً أو كمالاً حقيقيًا، فإنه يضاف شيء إلى المصداق[1] مع الوجودية ليس في المفهوم وعند ذلك تزول المطابقة الكاملة بين المفهوم والمصداق.

٩. يضاف إلى ذلك الدليل على أنّ «الوجود ليس كمالاً»، إنَّنا لو تصورنا في الشيء كافة الكمالات باستثناء واحدةٍ وقلنا: إنّ هذا الشيء الناقص موجود فمع التصديق بوجوده، لم نضف إليه هذا الكمال المفقود، بل الشيء موجود مع النقص المذكور؛ والواقع أنّ الوجود لو كان كمالاً، يجب رفع ذاك النقص مع موجوديّة ذاك الشيء الذي هو كمال، والناقص لأصبح كاملاً محضًا بمجرد الموجوديّة. وعلى هذا الأساس، إذا تصوّرنا الله على أنّه أكمل ذاتٍ والذي لا نقص فيه، يبقى السؤال: هل هكذا ذات موجودة؟

١٠. بما أنّ للمصداق وجودٌ خارجيٌّ، لذلك فإنه لا يُضَمّن بنحوٍ تحليليٍّ في مفهومي، بل يضاف إليه بنحوٍ تأليفيٍّ. ومن هنا نجد أن للموجود الخارجي آثارٌ يفتقدها الموجود الذهني فالمائة دولار الحقيقية تؤدي إلى اختلافٍ كبيرٍ في وضعي المالي وليس المائة دولار الذهنية. (نهاية توضيح انتقادات كانط على البرهان الوجودي[2] من كتاب «*نقد العقل المحض*»، B360، B620–A602، A542).

نقد ودراسة آراء كانط

صحيحٌ أنّه يمكن نقد ودراسة كافة انتقادات كانط التي تقدمت في الفقرات العشر، إلا أنَّ طبيعة المقال ومحدوديّة حجمه تفرض علينا الإشارة إلى بعض الانتقادات الأساسيّة فقط. (إنَّ أرقام المصادر المذكورة في نهاية المقال تتعلق بالفقرات العشر والتي ذكرت في توضيح انتقادات كانط للبرهان الوجودي).

---

1. Object

٢. أشرنا في بداية المقال أن أبرز انتقادات كانط على البرهان الوجودي قد ذكرها الفلاسفة المتقدمون عليه ومن هذه الجهة فلهم فضل التقدم. من جملة من اعترض على ديكارت، كاسندي الذي ذكر انتقادات من قبيل: «الوجود ليس كمالاً»، «البرهان الوجودي مصادرة على المطلوب» وبعض الاشكالات الاخرى. راجع: كتاب «*اعتراضات واجابات*»، ديكارت؛ «*مجموعة الاعتراضات الخامسة*»، كاسندي، HR ص ١٨٨_١٨٥. وذكرت اجابات ديكارت في الصفحة ٢٢٨ -٢٢٩.

أولًا: إن بعض انتقادات كانط هي في الواقع مصادرةٌ على المطلوب[1]. أي إنّ أغلبها يعتمد على أساس فرضيّة كانط وهي أنّ «**الوجود ليس كمالًا**»، مع العلم أنّ هذه الفرضيّة محلّ اختلافٍ، وهي المحور الأساس في البرهان الوجودي. إنّ اعتبار هذه الانتقادات مشروطٌ على الأقل ب «إثبات» كانط للفرضيّة المذكورة، لذلك لا يمكن اعتبارها نقدًا مستقلاً. المقصود من هذا الكلام أنّ المدافع عن البرهان الوجودي إذا تمكن من إثبات أنّ «الوجود كمال» أو إذا لم يتمكن من إثبات ادعاءه في نفي هذه المقدمة، عند ذلك تسقط كافة انتقادات كانط من الاعتبار ومنها هذا الادعاء. ومن جملة ذلك الانتقادات المتعلقة بالأرقام الآتية:

الرقم ٢: يتمكن المدافع عن البرهان الوجودي من الإجابة: إذا فرضنا وسلّمنا أنّ فرضيّة «الضرورة» يجب أن تستخدم دائمًا في القضايا وليس في الموجودات، يمكن إرجاع معنى كلمة الله (أي الذات الكاملة أو واجب الوجود) إلى القضيّة الضروريّة الآتية: «الله تعني الذات الموجودة بالضرورة». يتمكن كانط من الإجابة بأنّ: «الوجود في هذه القضية قد فرض محمولاً أو صفةً وهو يَحمل بالضرورة على موضوع القضية (الله)، والحقيقة أنّ الوجود ليس كاملاً وليس محمولاً حقيقيًا». إذا اعتبار انتقاد كانط منوطٌ بصحّة الادعاء المذكور.

الرقم ٩: يمكن الإجابة بالقول: «إذا تصورنا كافة كمالات الشيء باستثناء واحدة»، فهل من هذا النقص «الواحد»، عدم الشيء أو نقص آخر أمثال «الجهل»؟

إذا كان المقصود أنّ هذا الشيء لا يمتلك كافة الكمالات باستثناء «الوجود»، عند ذلك يكون كلام كانط من أنّ «مع موجودية ذاك الشيء، لا يضاف ذاك الكمال المفقود»، غير صحيح. لأنّ وجوده يؤدي إلى رفع النقص المتعلق بعدمه ويضاف كمال «الوجود» إلى كافة كمالاته الأخرى. ولكن إذا كان المقصود من ذاك «النقص» الواحد، ما هو غير «العدم»، فإن وجوده يؤدي إلى رفع عين هذا النقص (أي «العدم») فقط ولا يؤدي إلى رفع النقص الآخر أمثال «الجهل». بعبارةٍ أخرى فإنّ الشيء الناقص غير الموجود من وجهة نظر

1. Beg the question

المدافعين عن البرهان الوجودي، وخلافاً لرأي كانط، يمتلك «نقصان» وليس نقصاً واحداً. وهذا يعني أنّ إشكال كانط المبني على فرضية أنّ «الوجود ليس كمالاً» وأنّ الشيء الناقص (مثل الإنسان جاهل) لا يؤدي إلى رفع النقص عنه مع الموجودية. وهذا يعني أن كانط أراد إثبات أن «الوجود ليس كمالاً» فاستعان بهذه النتيجة عينها وهذا هو المصادرة على المطلوب.

ثانياً: إنّ بعض انتقادات كانط خارجةً عن الموضوع أيّ أنّه لإثبات انتقاداته يلجأ إلى مسائل خارجةٍ عن مدّعى البرهان الوجودي، فقد استخدم كانط أمثلةً ونماذجَ مقتبسةً من «الممكنات» حيث نسب إلى «واجب الوجود» ما أثبته أو نفاه عن الممكنات مع العلم أن مدعى البرهان الوجودي بأنّها تصدق حول الذات الكاملة أو واجب الوجود «فقط وفقط» ولا تصدق حول أيّ موجودٍ آخر. ويمكن مشاهدة نماذج لهذه المجموعة من الانتقادات في الحالات الآتية:

الرقمين ٣ و ٤: صحيحٌ أنّ كافة القضايا الضرورية (أمثال: للمثلث ثلاث زوايا) تكون ضرورة المحمول فيها مشروطة بوجود الموضوع، إلا أنّ ذلك بسبب «إمكان» موضوعها «بالإمكان الخاص»، مع العلم أنّ مدّعى البرهان الوجودي يدور «فقط وفقط» حول وجود «واجب الوجود» عندما نتحدث حول الممكنات ونقول: «لو كانت موجودة، لكانت الصفة الفلانية ضرورية لها»، فمعنى هذا الكلام أنّها «من الممكن أن لا تكون موجودة» وبالتالي لن تكون هذه الصفة، إلا أنّه لا يمكن استخدام هذا الكلام حول «واجب الوجود» أي أنّه لا يمكن القول «إذا وُجد واجب الوجود،...» لأنّ هذا الأمر يعني «من الممكن عدم وجود واجب الوجود»، وكلُّ شيءٍ يكون الوجود والعدم ممكناً له فهو «ممكن الوجود» وليس «واجب الوجود» وهذا ينافي ويناقض تعريف واجب الوجود.

كما أنّ كلام كانط (في الرقم ٤) وقوله بأنّ «إنكار الموضوع والمحمول معاً لا يؤدي إلى التناقض» (كما لو أنكرنا وجود المثلث وكافة زواياه معاً)، فهو كلام يصدق حول الممكنات فقط، لا بل فإن أمثلته لا تشير إلى أمر آخر سوى ذلك وبالتالي فإنه النتيجة التي

وصل إليها أي «إن هذا الأمر يصدق على واجب الوجود أيضاً» (م.ن، نهاية A594،B622) غير مبرر.

في الحقيقة يجيب المدافع عن البرهان الوجودي بأنّ «الدليل على أنّ إنكار وجود بعض الموضوعات أمثال المثلث وكافة ما يتعلق به، لا يؤدي إلى التناقض حيث إنّ الوجود ليس لازماً لأيّ ماهيّة ممكنة الوجود إلّا أنّه لازماً للذات الكاملة أو واجب الوجود وبالتالي فإن إنكار الوجود يؤدي إلى التناقض».

قد يجيب كانط على أساس مبدأ أنّ «الوجود ليس كمالاً» بأنّ الوجود ليس لازماً لماهية الله، ومع ذلك يكون الجواب كما في الحالات المذكورة مبنيٌّ على فرضيّة «عدم كمالية الوجود». على كل الأحوال لا يجب أن يلجأ كانط لإثبات أنّ «فكرة واجب الوجود تناقضية»، إلى أيّ نموذجٍ يُستخدم حول «الممكنات»، بل يجب أن يقدّم برهاناً على هذا الأمر بشكلٍ استقلالي، وإلا كان عمله بمثابة تحريف البرهان الوجودي واخراجه عن مدّعاه الأساس.

ثالثاً: تعود بعض انتقادات كانط الأخرى إلى عدم الدقة والإلمام الكافي بمضمون البرهان الوجودي وادعاء المدافعين عنه، مثال ذلك عندما يدّعى (في الرقم ٥) أنّ قضية «الله موجود» هي قضية حشوية لا تحمل أيّ نتيجة معرفية.

النقطة الهامة التي يجب الالتفات إليها في البرهان الوجودي أنّه وخلافاً لادعاء كانط لم نجعل الوجود جزءً من تعريف الله وهذا يعني أنّنا لا نعرّف الله بـ «الموجودية»، بل عرّفنا الله بدايةً بـ «الذات الكاملة المطلقة» أو «واجب الوجود» (كما لا نتوقع من الطبيعة الألوهية وتعريف الله سوى كون الله منزّهاً عن أيِّ نقصٍ وإمكانٍ وإلا كان لا يختلف عن سائر المخلوقات)، ومن ثم ندرك من خلال الحركة الاستدلالية أو الدقة العقلية أنّ الموجوديّة «لازمة» الكمال المطلق أو واجب الوجود. ولكن هل يعتبر استدلالنا صحيحاً أم لا، فهذه مسألة أخرى، ومع ذلك فالالتفات إلى المسألة الآتية ضروريٌّ وهي أنَّ البرهان الوجودي لا يدَّعي بدايةً كون الوجود جزء من تعريف الله وبعد ذلك نستخرج هذا الوجود من داخل الموضوع ونحمله عليه لتكون قضية «الله موجود» على أساس ذلك قضيّة

حشويّة كما أنّنا لا نعرّف المثلث ابتداءً على أنّه «شكلٌ تؤلّف زواياه قائمتين»، بل نقول في تعريفه أنّه شكلٌ له ثلاثة أضلاع وثلاث زوايا حتى أنّنا غير مطلعين ابتداءً على مجموع زواياه، ولكن ندرك بعد ذلك وبواسطة الدليل أنّ اللازم المنطقي لهذا التعريف كون زواياه قائميتين. وعلى هذا الأساس، وكما أنّ قائمتي زوايا المثلث غير معلومين عندنا ابتداءً، بل تحصل لدينا معرفةً جديدةً كنتيجةٍ لتعريف المثلث وكما أنّ قضية «مجموع زوايا المثلث، يساوي قائمتين» ليست قضيةً حشويةً، وبهذا النحو يكون وجود الله غير معلومٍ لنا ابتداءً في تعريفه وبعد ذلك يجب استنتاج ذلك من خلال الدقة والأدلة العقلية، لذلك كانت قضية «الله موجود» تحمل لنا معرفةً جديدةً، فهي ليست قضية حشوية. سنتعرض لمزيد من التوضيح في هذا الخصوص في الجزء اللاحق (رابعاً، الرقمين ٦ و٧). إنّ انتقادات كانط والإجابات التي قُدّمت هنا، ستذكر وبوضوحٍ في اعتراضات كاسندي وإجابات ديكارت.

اِعترض **كاسندي** على **ديكارت** قائلاً:

لقد جعلتم الوجود في زمرة كمالات الله ولكنكم لم تجعلوه في زمرة كمالات المثلث أو الجبل... وفي النتيجة عندما تعدّدون كمالات المثلث، لا تذكرون الوجود [في زمرة هذه الكمالات] وهنا لا نستنتج أن المثلث موجود، وهكذا عندما تعدّدون كمالات الله، لا يجب أن تجعلوا الوجود في زمرتها وبالتالي لا يمكنكم الاستنتاج بأنّ الله موجود، إلا إذا أردتم المصادرة على المطلوب (HR، ج ٢، ص ١٨٦).

يستنتج **كاسندي** من خلال اعتراضاته بأن الله وإن كان جامعًا لكافة الكمالات حسب التعريف، إلا أنه لا يمكن استنتاج وجوده منه ويجب إثبات وجوده بشكلٍ مستقلٍّ (اعتراضه هذا شبيه بانتقاد كانط رقم ٩)، وإلا كان ادعاء البرهان الوجودي مصادرة على المطلوب وقبول النتيجة باعتبارها مقدمة. يقول:

كما يمكنكم تصوّر حصانٍ دون جناحٍ ومن دون أن تفكروا بوجوده - أي الوجود الذي تعتبرونه كمالاً - على هذا النحو يمكنكم أيضاً التفكير حول الله وأنّه ذو علمٍ وقدرةٍ وكافة الكمالات من دون أن تعتبرونه صاحب وجودٍ بحيث لو كان يمتلكه كان أكثر كمالًا. وعلى هذا الأساس، كما نتمكن من تصور حصان يمتلك كمال الجناح

ولا يمكننا استنتاج وجود الحصان، أي امتلاكه شيئًا تعتبرونه الكمال الأعلى، كذلك يمكن اعتبار الله ذاتاً تمتلك العلم والكمالات الأخرى من دون استنتاج وجوده بل يبقى هذا الأمر لإثباته في النهاية. وإذا كان يقول بأنّ «الوجود كما كافة الكمالات حيث ضمنت أعلى كمالات الذات في المفهوم»، إلا أنّكم تقصدون شيئا يجب إثباته (مسبقاً) وتقبلون النتيجة على أنّها مقدمة... (وعلى هذا الأساس) وكما سندرك لاحقاً عن طريق البرهان فإنّ هذه الخصوصية (قائمتي الزوايا) موجودةٌ في المثلث كذلك يجب الإتيان بالبرهان لإثبات وجود الله (م.ن، ص ١٨٨-١٨٧)

يؤكّد ديكارت في جوابه على اعتراض كاسندي أنّ قضية «الله موجود»، من وجهة نظر اتباع البرهان الوجودي، ليست استنتاجًا لا فائدة منه وليست مصادرة على المطلوب وأنّ النسبة بين **الوجود** و**الله** كالنسبة بين **كون زوايا المثلث قائمتين** و**المثلث**. وبما أنّه لا يمكن اعتبار قضية «**مجموع زوايا المثلث، قائمتين**» مصادرة على المطلوب وكما لا يمكن اعتبارها حشوًا لا فائدة منه (في الواقع فإن هذه المسألة هي قضية نظرية يؤدي إثباتها إلى إفادة علمية)، كذلك قضية «**الله موجود**»، ليست مصادرة على المطلوب. وقد ذكّر ديكارت في جوابه بهذه النقاط:

أن نعتبر الوجود في زمرة الأشياء المتعلقة بذات الله فهو مصادرة على المطلوب بنفس مستوى كون قائمتي زوايا المثلث في زمرة خصوصيات المثلث... أنتم (كاسندي) تقولون: «ثبت أنّ زوايا المثلث تساوي قائمتين، ولم يثبت وجود الله». إلا أنّكم ترتكبون خطأً واضحًا لأنّ أسلوب إثباتهما واحدٌ مع فارق أنّ برهان إثبات وجود الله أكثر بساطة وأكثر وضوحًا (م.ن، ص ٢٢٨-٢٢٩)

رابعًا: هناك ابهامات عديدة في انتقادات كانط على رغم وضوحها الظاهري حيث تؤدي هذه الابهامات إلى نتائج متناقضةٍ فلا تتناسب بعض أفكاره هنا مع البعض الآخر. يمكن مشاهدة مصداق هذا الأمر في الانتقاد رقم ٦ ورقم ٧ (والتي هي من أهمّ انتقاداته على البرهان الوجودي):

يجب بذل المزيد من الدقة في كون القضايا الوجودية، تحليلية أو تأليفية وفي أن قضية «**الله موجود**» مصداق لأيٍّ منهما. إنّ القضايا التي أدرج كانط محمولها بشكلٍ واضحٍ في

تعريف الموضوع، هي التحليلية (أمثال الإنسان حيوان أو للمثلث ثلاث زوايا). واعتبر أنّ القضايا التأليفية هي التي يكون محمولها خارج بالكامل عن مفهوم وتعريف الموضوع (أمثال: الورقة بيضاء أو الإنسان عالم). إلا أنّ هناك مجموعة ثالثة غير هاتين المجموعتين حيث يجب الدقة: هل هي تحليلية أم تأليفية؟ هي عبارة عن قضايا لا يندرج محمولها بشكلٍ واضحٍ وصريحٍ في الموضوع وليست خارجةً عنه بالكامل، أي القضايا التي تكون محمولاتها من اللوازم المنطقية لتعريف الموضوع والتي تحتاج للمزيد من الدقة والاستدلال، لاستنتاجها من باطن تعريف الموضوع مثال ذلك القضية الآتية: «**مجموع زوايا المثلث، ١٨٠ درجة**». إذا اعتبرنا هذه القضية تحليلية لأنّ محمولها يستخرج من باطن تعريف الموضوع وهو ليس خارجًا عنه، عند ذلك يجب اعتبار القضية الآتية «الذات الكاملة أو واجب الوجود موجود» تحليلية، لأنّ الوجود لم يندرج بشكلٍ صريحٍ وواضحٍ في معنى موضوع القضية ويجب استنتاجه منها. وفي هذا الحال وخلافًا لرأي كانط ستكون القضية الوجودية (الله موجود) قضية تحليلية وليست تأليفية. كذلك وخلافًا لرأي كانط فإنّ هذه القضية التحليلية ليست حشويّة لأنّها تضيف إلى معرفتنا بالله (كما أنّ المعرفة بكون زوايا المثلث قائمتين تزيد علمنا به).

ولكن إذا اعتبرنا أن القضايا التي يكون محمولها ليس تكراراً للموضوع، بل هو الذي يكون من لوازم الموضوع الذاتية، تأليفية، عند ذلك تصبح قضية «الله موجود» تأليفية. وحسب عقيدة كانط يجب اعتبار بعض القضايا من أمثال «زوايا المثلث، ١٨٠ درجة» (كما لو قلنا أيضاً ٧+٥=١٢ أو أقصر فاصلة بين نقطتين، الخط المستقيم) قضايا تأليفية لأن عبارة ١٨٠ درجة لم تضمن في معنى الأضلاع الثلاث والزوايا الثلاث.

المسألة التي يجب الالتفات إليها هنا أنّ ديكارت والمدافعين عن البرهان الوجودي وإنْ كانوا قد ادعوا إمكان «استنتاج وجود الله من صرف التعريف وهذا أمر واضح لمن يمتلك الدقة في تعريف الله»، ولكن هذا لا يعني أن قضية «الله موجود»، قضية تحليلية من وجهة نظرهم. الحقيقة أنّ تعريف العديد من المفكرين (ومن جملتهم ديكارت) للقضية التحليلية، يختلف عن تعريف كانط لهذه القضايا، فما اعتبروه هم قضايا تحليلية اعتبره

كانط قضايا تأليفية. لعلّ أبرز نموذج لهذا الكلام قضايا الرياضيات. يعتقد أغلب الرياضيون بعد كانط وخلافًا له أنّ قضايا الرياضيات هي قضايا تحليلية ويعتبرون هذه المسألة من أبرز أسس نقد كانط.

أما القضية التحليلية من وجهة نظرهم هي القضية «التي تحصل من صرف تعريف الموضوع، أعم من كون اِندراج المحمول في الموضوع واضحًا (مثال ذلك قضية: الإنسان حيوان) حيث تكون القضية هنا حشوية (وهي القضية التحليلية عند كانط) أو كان اِندراج المحمول في الموضوع من خلال عدة وسائط حيث لا مفرّ أمام الذهن من العبور عن هذه الوسائط من خلال التأمل العقلي أو الاستدلال المنطقي ومن ثم الوصول للنتيجة كما في قضية كون زوايا المثلث تساوي قائمتين؛ والحقيقة أنّ الوسائط كلّما كانت أقل، كان الوصول للنتيجة أوضح وأسهل وكلّما زادت الوسائط كانت النتيجة أكثر خفاءً حيث يحتاج الذهن للمزيد من الجهود للوصول إلى النتيجة. في هذه الحال تكون القضايا التحليلية (في فهم الآخرين)، قضايا تأليفية (حسب فهم كانط) إلا أنّها ليست حشوية وليست من دون فائدة. عندما اعتبر كانط أنّ قضية «**٥+٧=١٢**» قضية تأليفية لأن مفهوم ١٢ لم يضمن في مفاهيم ٥+٧ و+ (وعلى هذا النسق يجب اعتبار القضية الواضحة ٢+١=٣ والقضية البديهية ١+١=٢) قضايا تأليفية من باب أولى يجب عليه اعتبار قضية «**الذات الكاملة موجودة**» قضية تأليفية لأنّ هذه القضية شبيهة بقضية **مجموع زوايا المثلث قائمتان** والفارق أنّ الاستنتاج العقلي والمنطقي للوجود الخارجي من **الكمال** أو **وجوب الوجود** يحتاج إلى وسائط أقل من استنتاج **القائمتين** من **تعريف المثلث**. في الحقيقة فإن القول باندراج **الوجود الخارجي في تعريف الكمال** (أو وجوب الوجود) يحتاج إلى مباني خاصة على مستوى الرؤية الكونية الفلسفية وإلى فرضيات قبلية على مستوى الأصول الميتافيزيقية والتي على أساسها يمكن اعتبار الوجود كمالاً وليس من الصحيح القول أنّ الوجود مندرج في **الكمال** بنفس وضوح اندراج **الأضلاع الثلاثة في تعريف المثلث**. بذل كانط جهودًا لإثبات أنّ **الوجود ليس كمالاً وليس محمولاً حقيقيًا**، وذلك بناءً على مبادئ وفرضيات قبلية في رؤيته للوجود والمعرفة، ولو كان اندراج الوجود في الكمال واضحًا كما في اندراج

«**الاضلاع الثلاثة أو الزوايا الثلاث**» في المثلث كما كان هناك منكر له. وعلى هذا الأساس يمكن القول أنّ قضية «**الوجود كمال**» هي قضية «**نظرية**» وليست «**بديهية**». وأما ادعاء البعض (أمثال ديكارت) البداهة فهم يقصدون من ذلك قلّة الوسائط العقلية والمنطقية بين المقدمة والنتيجة وذلك بالمقارنة إلى الأمور النظرية الأخرى.

وعلى هذا الأساس فإنَّ دليل كانط الذي أكّد فيه: بما أنّ «الوجود قد ضُمّن في تعريف الله، لذلك فإن قضية الله موجود، قضية تحليلية وحشوية ولا فائدة منها» هو دليل خاطئ. وما ذكره المدافعين عن البرهان الوجودي يبيّن أنّ القضية تأليفية بناءً على معيار كانط وتعريفه وبالتالي فهي ليست تحليلية.

بالإضافة إلى الإشكاليات المذكورة حول الإنتقاد رقم ٦، هناك إشكاليات وإبهامات تدور حول الانتقاد رقم ٧؛ والمقصود أنَّ التعريف والمعيار اللذين قدمهما كانط للمحمول الحقيقي، مبهمان ويمكن حملهم على معانٍ عديدةٍ ومن جهةٍ أخرى ومع أنّه يدّعي بأنّ «الوجود ليس محمولاً حقيقيًا»، ولكن وبناءً على بعض المعايير التي ذكرها يمكن القول أنّه محمولٌ حقيقيٌّ، كما أنّ لكلّ واحدٍ من المعاني قد نجد ما يتعارض مع تصريحات كانط التي أدلى بها في أماكن عديدة. لذلك من الضروري الدقة في الانتقاد رقم ٧.

الرقم ٧: لعلَّ أهم وأبرز الانتقادات التي وجهها كانط للبرهان الوجودي وهو الإشكال الذي يشكّل أساس الفكر الكانطي قوله أنّ «الوجود ليس كمالاً» أي أنّ «الوجود ليس محمولاً حقيقيًا» فهو يعرِّف المحمول الحقيقي على أنّه المحمول: «الذي يضاف إلى مفهوم الموضوع وهو الذي يوسعه»[1]. ولكن ما هو المقصود الدقيق من التوسعة؟

في الواقع يحيط بالمسألة هنا العديد من نقاط الإبهام. سأحاول في هذا المقال تبيين المعاني المتعددة المحتملة، ليتّضح بعد ذلك: هل الوجود محمول حقيقي أم لا؟

أ- هل المقصود أنّ المحمول يضيف إلى مفهوم الموضوع شيئاً لا نعلم نحن ما هو وإنْ كان يندرج فيه؟ بعبارةٍ أخرى المقصود من هذه «التوسعة»، توسعة معرفتنا بالموضوع (مثال ذلك معرفتنا بقائمتي زوايا المثلث)؟ إذا كان المقصود من المحمول الحقيقي هذا الأمر،

1. …is added to the concept of the subject and enlarge sit.

عند ذلك يكون الوجود محمولاً حقيقياً، لأنّه يضيف إلى الموضوعات شيئاً (أي الإدراك الموجود فينا) ليس جزءً من الموضوع. في الحقيقة اعترف كانط بهذا الأمر عندما اعتبر القضايا الوجوديّة تأليفيّة (لأنّ الفارق الأساس بينها وبين **التحليلية** زيادة معرفتنا بالقضية). وقد صرّح كانط في بعض عباراته حول البرهان الوجودي بهذا الأمر:

يحصل فكرنا على إدراكٍ ممكنٍ جديدٍ بواسطة هذا الطريق [أي الارتباط بمضمون التجربة بأكملها وبعبارةٍ أخرى الاطلاع على وجود شيءٍ من خلال التجربة] (م.ن،B629،A601).

يعتبر كانط أنّ الفارق الأساس بين مثاليته ومثالية باركلي هو في هذه المسألة بالضبط أي معرفتنا بوجود العالم الخارجي وهذا يعني من وجهة نظره أنّنا عندما نعلم بوجود شيءٍ، فإنّه يضاف إلى إدراكنا ومعرفتنا شيء لم نكن نعلمه من قبل.

ب- هل المقصود من تلك العبارة أنَّ المحمول الحقيقي، يضيف إلى مفهوم الموضوع شيئًا لم يندرج في الأساس ضمن معنى الموضوع - سواءً كان ذلك صريحًا أو بنحوٍ ضمنيٍّ واستنتاجيٍّ - وهو خارج بالكامل عن دائرة معنى ومفهوم الموضوع (مثال ذلك: العلم بالنسبة للإنسان أو البياض بالنسبة للورقة)؟ إذا كان الأمر كذلك، عند ذلك يكون الوجود محمولاً حقيقيًا لأنَّ معنى عبارة «الوجود» يختلف تمامًا عن معنى كافة الماهيات (أمثال الإنسان، الورقة،...). أي إنّ ما نفهمه من عبارة الوجود يختلف عن ما نفهمه من مفهوم أيّ موضوعٍ آخر. بعبارةٍ أخرى هل يقصد كانط من «توسعة» المحمول بالنسبة للموضوع، «الغيريّة والإختلاف» المفهومي للمحمول بالنسبة للموضوع؟ هنا، يكون الوجود محمولاً حقيقيًا. وتحكي بعض عبارات كانط الأخرى عن هذا الأمر فعندما نصدّق «وجود» شيءٍ، فإنّنا نخرج بالكامل عن دائرة «مفهوم ذاك الشيء» أي إنّنا ننسب شيئًا إليه ليس موجودًا في دائرة مفهومه:

مهما كان مفهومنا للشيء، ومهما وكيفما كان مضمونه، يجب أن نذهب إلى ابعد من المفهوم لنتمكن من نسبة الوجود إليه (م.ن، B629، A601).

في الواقع فإنّ تصريح كانط بأنَّ «القضايا الوجودية تأليفية بأكملها» يدل على أنّ:

الوجود لم يندرج في تعريف شيء، أي إنّه خارجٌ عن معنى ومفهوم وتعريف كلّ ماهية.

على هذ الأساس، الوجود «**غير المفاهيم الماهوية**» سواء اعتبرنا الوجود من «**مقولات الفاهمة**» أو اعتبرناه مجرّد «**وضع الشيء**»[١] أو اعتبرناه «**رابطًا في القضايا**»[٢] فقط وعلى كل حال فهو محمول حقيقي:

لا يجب أنْ يندرج مسبقًا في مفهوم الموضوع (م.ن، B629، A548).

ج- هل المقصود من «توسعة» المحمول الحقيقي للموضوع، «التوسعة الخارجية» في مقابل التوسعة الذهنية؟ المقصود أنّنا عندما نضيف صفة (باعتبارها محمولاً حقيقيًا) إلى موضوع، تظهر في الخارج حقيقةٌ جديدةٌ لم تكن قبل ذلك (مثال ذلك عندما يصبح الإنسان عالمٌ أو غنيٌّ، فقد حدث أمرٌ عينيٌّ جديدٌ في عالم الخارج فيكون لكلٍّ منهما آثار خاصة يفتقدها الإنسان الجاهل أو الفقير؟) هنا يكون المحمول أيضاً محمولاً حقيقيًا. والسبب كما يصرّح كانط أنّ الشيء عندما يصبح موجودًا، يترتّب عليه آثار يفتقدها المفهوم الذهني الصرف:

ولكن المائة دولار الحقيقية تؤدي إلى اختلافٍ كبيرٍ في وضعي المالي أكثر من مفهوم المائة دولار الصرف (م.ن، B627، A599).

يمكننا أن نستنتج هنا وخلافًا لعقيدة كانط أنّ «الوجودَ كمالٌ» ولإيضاح المسألة يجب أن نحدّد من البداية أنّنا عندما نقول على سبيل المثال «الإنسان عالم» فهل العلم «كمال»، وما هو المعيار الذي اعتمدناه في ذلك وما هو المعيار الذي حدّدنا من خلاله أنّ الجهل «نقص»؟ أليس هذا الأمر عبارة عن «الفقدان» الذي نجده في الإنسان الجاهل الممزوج بنوعٍ من «خلاء الحقيقة» ثم عندما تأتي حقيقةٌ (باسم العلم) لتملأ هذا الخلاء، يحلّ الوجدان مكان «الفقدان». ثم يقول بعد ذلك ظهر «كمال»؟ إذا كان معيارنا للنقص أمور من أمثال الجهل، العجز، الفقر... وما يطلق عليه «الخلاء والفقدان» أو ما يعبّر عنه «عدم»

---

1. Positing a thing
2. Copula

الحقائق المتعلقة بكلٍّ واحدةٍ منها، عند ذلك نحصل على المعيار الذي نريد لاعتبار العلم والسلطة والمال و... كمالاً أي «إزالة الخلاء والفقدان» أي حلول «الوجود» مكان «العدم». بعبارةٍ أخرى، هل يحصل أمرٌ عينيٌّ جديدٌ عندما يصبح الإنسان عالماً؟ وعندما يكون «الإنسان موجود» يحصل الأمر عينه حيث تزول عين خالية باسم «عدم الإنسان» ويحلّ مكانه «وجود». ليس هناك اختلاف كبير بين «الإنسان موجود» و «الإنسان عالم»، بل تحقق في أحدهما ماهيّة باسم «العلم» وفي الثاني ماهيّة باسم «الإنسان». وعليه كما اعتمدنا على معيارٍ لاعتبار العلم كمالاً (والمعيار عبارة عن «وجود» حقيقة باسم العلم لم تكن موجودة)، كذلك وعلى هذا النحو وبنفس المعيار يجب النظر إلى «وجود» حقيقة تحمل اسم الإنسان لم تكن موجودة وهي كمال بحدِّ ذاتها.

د- هل يقصد كانط من عبارة المحمول الحقيقي الذي هو «المحمول الذي يُضيف [أو يضم] إلى مفهوم الموضوع بوسعه»، إنّ المحمول الحقيقي يتصل أو يُلحق بشيءٍ «آخر» في عالم الخارج وبالتالي يضيف إلى صفاته السابقة فيصبح وجوده أكثر فائدة ويتعزز مضمونه وبعبارة أخرى هل المقصود من «الزيادة على الموضوع» و «زيادة الموضوع»، «الانضمام الخارجي» (فعندما يضاف الجناح إلى الحصان أو المال إلى الانسان على سبيل المثال يصبح عندنا حصان ذو جناح وإنسان غني؟) في هذا الحال يكون كانط على حقٍّ في أن يقول «الوجود ليس محمولاً حقيقيًا» وهذا ما تحكي عنه بعض عباراته:

الوجود ليس محمولاً حقيقيًا، أي أنّه ليس مفهوم شيء يمكن إضافته إلى مفهوم الشيء (م.ن، B926، A548).

يمكن الاعتراض على كانط هنا بأنّ المدافعين عن البرهان الوجودي لم يقصدوا ما أراده كانط بالأخص ديكارت الذي توجهت إليه أغلب انتقادات كانط وكما يكون العلم كمال لموجود «آخر» أي أنّه يضمّ إلى «موجود»، كذلك الوجود يُضم إلى «موجود آخر» فيكون كمالاً له. ويقصد ديكارت من أن «الوجود كمال»، هو التلازم وعدم الانفكاك بين الوجود والكمال كما هو الحال بين «القائمتين» و «المثلث» حيث لا ينفكّان عن بعضهما. بعبارةٍ أخرى، يريد ديكارت القول أنّنا إذا تأمّلنا بدقّةٍ في معنى ومفهوم «الكمال المطلق» لوجدنا

اِستحالة عدم وجود الذات المطلقة بالكامل وذلك بنفس المعيار الذي يجعلنا نعتبر العلم (المقابل للجهل) والعجز (المقابل للقوة) كمالاً. يقول حول هذه المقارنة:

عندما أفكر وبدقةٍ حول الموضوع أدرك أنّ تفكيك وجود الله عن ماهيته غير ممكنٍ إلى مستوى عدم إمكان التفكيك بين تساوي المثلث وكون زواياه قائمتين عن ماهية المثلث أو تفكيك مفهوم الوادي عن مفهوم الجبل. وفي النتيجة فإن تصوّر إلهٍ (الذات الكاملة مطلقًا) فاقدٌ للوجود (فاقد للكمال الخاص) غير صحيحٍ بمستوى عدم صحّة تصور الجبل من دون الوادي (HR، ج ٢، ص ١٨٥).

دقيقًا وكما يتمكن الذهن من إدراك أنّ مفهوم المثلث، يتضمن بالضرورة كون الزوايا الثلاث مساوية للقائمتين ويصدق بالكامل أنّ المثلث ذو الزوايا الثلاث يساوي قائمتين، على هذا النحو يدرك حقيقة كون الوجود الضروري السرمدي مضمّن في المفهوم الذهني للذات الكاملة المطلقة موجودة (م.ن، ج ١، ص ٢٢٤-٢٢٥).

إنَّ المقارنة التي تحدَّث عنها ديكارت بين مفهوم «الوجود» و «الذات الكاملة أو واجب الوجود» من جهةٍ وبين مفهوم «قائمتي الزوايا» ومفهوم «المثلث» أو مفهوم «الجبل» ومفهوم «الوادي» وهي أمورٌ ذكرت بشكلٍ كبيرٍ في آثاره، تشير وبوضوحٍ إلى أنّه لم يعتبر «الوجود» نوع من المحمول «الانضمامي» إلى أيّ ذات وماهية (أعم من الله أو المخلوقات) بل أراد الحديث عن النسبة بين المفاهيم المذكورة أي «الاستنتاج العقلي والمنطقي» لمفهوم من مفهومٍ آخر وبعبارةٍ أخرى نسبة الضروري والمنطقي بين هذه المفاهيم. بعبارةٍ أخرى عندما يعتبر ديكارت «الوجود» واحدًا من الصفات والكمالات الإلهية ومن ثم يحمل هذه القضية الوجودية على الله، فهو لا يريد بذلك «المحمول الحقيقي» (وبحسب تعريف كانط، أي المحمول الانضمامي)، بل يصدق المحمول المنطقي فقط أي المحمول الذي يصحّ حمله على الموضوع من الناحية المنطقية؛ أمّا تصريحات ديكارت في هذا الخصوص فلا تترك مجالاً للتأويل والتبرير، لأنّه وكما ذكر فإنّ انتقاد كانط مبنيٌّ على أساس «عدم كون الوجود كمالاً أو محمولاً حقيقيًا»، وقد ذكر الأمر في اعتراضات كاسندي على ديكارت وقد وضّح ديكارت مقصوده من كون «الوجود كمال».

اعترض **كاسندي** قائلاً:

أنتم [ديكارت] جعلتم الوجود في زمرة كمالات الله، ولكنكم لم تجعلوه في زمرة كمالات المثلث أو الجبل مع أنّه يمكن القول بنفس الصورة وبنحو خاص أنّ الوجود كمالٌ لكلٍّ واحدٍ منهم؛ أمّا حقيقة المسألة فهي أنّ الوجود ليس كمالًا ليس في الله وليس في أيِّ موجود آخر بل هو شيءٌ لا يحصل الوجود من دونه لأيِّ كمالٍ. إذا لم يكن الشيء موجودًا، فلا كمال له ولا نقص وأما الشيء الموجود صاحب الكمالات المتعددة، فالوجود ليس من جملة كمالاته، بل هو شيء يمكن للشيء وكمالاته أن تكون موجودةً بواسطته وأمّا عند عدم وجوده فلا يمكن القول أن لذاك الشيء كمالات. وعلى هذا الأساس لا يمكن القول أنّ الوجود موجودٌ في الشيء كما يكون الكمال موجوداً فيه والفاقد للوجود لا يمكن اعتباره ناقصًا (أو محرومًا من كمال ما) بل نقول إنّه معدوم. وبالتالي عندما نعدد كمالات المثلث، فلا نذكر الوجود [في زمرة كمالاته] ومن هنا لا نستنتج أنّ المثلث موجودٌ، وعلى هذا النحو أيضًا عند تعداد كمالات الله، لا يجب ذكرالوجود في زمرتها وبالتالي الاستنتاج: إن الله موجودٌ (HR، ج ٢، ص ١٨٦).

ويمكن وبوضوحٍ مشاهدة كاسندي وقد فهم من البرهان الوجودي لديكارت ما فهمه كانط واستنتج أنّ الوجود محمولٌ انضماميٌّ (أو كما يقول كانط محمولٌ حقيقيٌّ) وكما تكون الصفات والكمالات موجودة في الشيء يكون الوجود كذلك على النحو عينه؛ أمّا جواب ديكارت الصريح فقد أغلق الباب عن سوء الفهم هذا فوضَّح مراده ثم أنَّ ديكارت قدّم جوابًا لكاسندي فاعتبر:

أنا هنا لا أفهم نوع الحقيقة التي تعتبرون بها للوجود ولا أفهم لماذا لا يمكن اعتبار الوجود كالقدرة المطلقة في كونها خصوصية[1]، فإذا اعتبرنا أنّ عبارة الخصوصية تعادل كلّ صفة[2] أو أيّ شيءٍ آخر عند ذلك يمكن حملها على كلِّ شيءٍ آخر. يجب التأكيد على معنى العبارة المذكورة في كافة البحث (م.ن، ص ٢٢٨).

1. Property
2. Attribute

وقد وضَّح ديكارت في أغلب آثاره المقصود من أنّ «الوجود مندرجٌ في مفهوم الله» فاعتبر أنَّ بالإمكان تأليف قضية يُحمل الوجود فيها على الله باعتباره محمولاً منطقيًا صادقًا ويبيِّن هذا الأمر أنّه يعتبر حمل الوجود على الله بمثابة حملٍ منطقيٍّ فقط وليس حملاً حقيقيًا (أو انضماميًا) كما هو مصطلح كانط:

إنّ ما ندركه بوضوحٍ والذي يتعلق بماهيّة الشيء، يمكن التصديق به حقيقة. وعلى هذا النحو إذا تعلقت الحيوانية بماهية الإنسان، عند ذلك يمكن التصديق أنّ الإنسان حيوان؛ وإذا كانت الزوايا الثلاث المساوية للقائمتين متعلقة بماهية المثلث، عند ذلك يمكن التصديق أنّ للمثلث ثلاث زوايا تساوي قائمتين؛ وإذا تعلّق الوجود بطبيعة الله، يمكن التصديق أن الله موجود (م.ن، ص ٤٥).

أنْ نقول بأنَّ شيئًا [أيّ صفةٍ أو خصوصيّةٍ] يندرج في ماهيةٍ أو مفهومٍ موجودٍ، هو كما لو قلنا أنَّ ذاك الشيء صادق حول ذاك الوجود. إلا أنَّ الوجود الضروري مندرجٌ في مفهوم الله. وعليه نصدق حول الله بأنَّ الوجود الضروري موجودٌ في الله، وهذا يعني أنَّ الله موجود (م.ن، ص ٥٧)

بناءً على ما تقدم في البنود الأربع (من الألف إلى الدّال) يمكن أن نستخلص على النحو الآتي:

إذا كان كانط يقصد من «توسعة المحمول للموضوع في المحمولات الحقيقية»، «التوسعة الذهنيّة والمفهومية» (أي ألف: توسعة معرفتنا بالموضوع (أ) و (ب): الغيريّة المفهوميّة بين المحمول والموضوع)، في هذه الحال، يكون الوجود في القضايا الوجوديّة محمولاً حقيقياً لوجود الخصيصتين ألف وباء فيه. وأما إذا كان يقصد التوسعة الخارجية، فيمكن تصوّر معنيين لذلك:

ج: «تحقق آثار وحقائق جديدة في الخارج»، وهنا يكون الوجود أيضاً محمولاً حقيقياً.

د- «زيادة وانضمام شيئان مختلفان إلى بعضهما في الوجود» هنا يصحّ أن يقول كانط: «الوجود ليس محمولاً حقيقياً» أي إنّ الوجود ليس شيئاً ليضاف إلى شيءٍ آخر (المحمول بالضميمة).

ولكن أولاً ديكارت والعديد من أتباع البرهان الوجودي لم يقصدوا ذلك حتى أنَّنا لم نجد مكاناً واحداً اعتبر فيه ديكارت أنَّ الوجود محمولٌ بالضميمة. وثانياً ليس هناك من فائدة ترجى من قول كانط بأنَّ الوجود ليس محمولاً حقيقياً، لأنَّ ما يكفي لإثبات مدّعى هذا البرهان، هو صحّة «كماليّة الوجود» بالمعنى الذي ذُكر في الجزء (ج).

بغضّ النظر عن الإشكالات والتناقضات الموجودة بين انتقادات كانط بالأخص الانتقادان ٦ و٧، هناك تناقض هام آخر بين النقد ٦ (تأليفية القضايا الوجودية) والنقد ٧ (كون الوجود محمولاً غير حقيقي) وهو أنَّ كانط اعتبر القضايا الوجوديّة تأليفية ثم وضّح أنَّ الاختلاف بين القضايا التأليفية والتحليلية في الخاصيتين الآتيتين: أولاً المحمول ليس مندرجاً في مفهوم الموضوع. ثانياً المحمول يوسّع معرفتنا بالموضوع.

ويقول كانط من جهةٍ ثانيةٍ «الوجود ليس محمولاً حقيقياً» والمحمول الحقيقي من وجهة نظره هو المحمول غير المتدرج في مفهوم الموضوع (م.ن،B598 ، A٦٢٤). ومن هنا يجب أن يوسّع معرفتنا بالموضوع. وهاتين العبارتين تعارض أحداهما الأخرى. كيف يمكن للوجود أن يوسّع الموضوع ويزيد معرفتنا به وهو الذي تكون قضاياه تأليفيةً كما أنَّ الوجود ليس محمولاً حقيقياً فلا يؤدي إلى توسعةٍ في الموضوع؟ يبدو أنّ ادعا كانط مبنيٌّ على أساس كون «**القضايا الوجودية تأليفية**» وكون «الوجود ليس محمولاً حقيقياً» وهما ادعاءان متعارضان.

المصادر:

1. Kant Immanuel, ***critic of pure reason***, tr.by: kemp smith, norman, Macmillan press, London,1924.
2. Descartes, ***the philosophical works***, tr. By: Es Haldane and G.R.T. ross, CUP, USA, 1976 {HR}.

البرهان الكسْمولوجي على إثبات وجود الله: دراسة مقارنة بين كانط والفلاسفة الإسلاميين[1]

عبد الرزّاق حسامي فر[2]

إيمانويل كانط لدى انتقاده العقل الخالص «المحض» ذكر ثلاثة براهين لإثبات وجود الله تعالى، لكنّه استند إليها دون أن يعتمد على قاعدةٍ أو قانونٍ، فهي مجرّد مقولاتٍ بحتةٍ تتمخّض عنها مفاهيم جدلية من حيث النفي والإثبات وبالتالي تجعل المبادئ العقلية متعارضةً مع بعضها.

تطرّق الباحث في بادئ هذه المقالة إلى شرح وتحليل النقد الذي طرحه إيمانويل كانط حول البرهان الكسمولوجي، ثمّ سلّط الضوء على البراهين التي ساقها الحكماء المسلمون في هذا السياق؛ وكما هو معلوم فهذا الفيلسوف الغربي اعتبر «الله والكون والنفس» بمثابة ثلاثة مفاهيمٍ عقليةٍ بحتةٍ «محضة»، وضمن

---

١ . المصدر: حسامي فر، عبد الرزّاق، «برهان جهان شناختي در انديشه كانط وفلاسفه إسلامي»، مجلة خردنامه صدرا، العدد: ٢٨، صيف عام ١٣٨١ هـ ش، ص ٨٣ ـ ٩٣، إيران.

٢ . حول الكاتب: د. عبد الرزاق حسامي فر. أستاذ الفلسفة في جامعة الإمام الخميني الدولية. له العديد من المقالات والكتب، ويمكن لنا الإشارة من بينها إلى العناوين الآتي:

(رهيافتهاي فكري - فلسفي معاصر در غرب) (أربعة مجلدات)، (مجموعة من المؤلفين)، طهران، ١٣٨٧ هـ ش، نشر: پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي، و (رهيافتهاي فكري - فلسفي معاصر در غرب) (ستة مجلدات)، (مجموعة من المؤلفين)، طهران، ١٣٨٩، نشر: پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي، و (اسكندر افروديسي: شارح بزرگ ارسطو)، ١٣٨٩هـ ش، طهران، نشر: پژوهشگاه علوم إنساني ومطالعات فرهنگي، و (تاريخ فلسفه اسلامي)، تحقيق: سيد حسين نصر وأوليفر ليمن، ترجمة فصلي (ابن باجة وابن الطفيل) من المجلد الثاني، ١٣٨٦ هـ ش، طهران، نشر: حكمت، و (پيدايش فلسفه تحليلي)، تحقيق: هانس يوهان غلاك، ترجمه إلى اللغة الفارسية: د. عبد الرزاق حسامي فر، ١٣٩٣هـ ش، نشر: پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي، و (مدارس ودانشگاههاي إسلامي وغربي در قرون وسطى)، (مجموعة من المؤلفين)، طهران، ١٣٧٩، نشر: پژوهشگاه علوم إنساني ومطالعات فرهنگي، وما إلى ذلك من الكتب الأخرى.

كلامه الذي تمحور حول التعارض الموجود بين المبادئ العقلية، أكّد على أنّ طرح مفهوم الكون دون الاستناد إلى ضابطةٍ أو قاعدةٍ معينةٍ، يؤدّي إلى حصول أربعة أنماطٍ من التعارض؛ والعقل على أساس ذلك يطرح مبدأ وجود واجب الوجود في سلسلة العلل الكونية، لكنّه في الحين ذاته مرغمٌ على الإذعان بفكرة أنّ سلسلة العلل الكونية لا تتضمّن أيّ أمرٍ واجبٍ، بل كلّ ما فيها يندرج ضمن مبادئ عالم الإمكان.

فكرة ضرورة وجود واجب الوجود ناشئةٌ من الاستدلال التالي:

١. لو وجد شيءٌ ما، فلا بدّ من وجود واجب الوجود.

٢. يمكننا القول على أقلّ تقديرٍ «أنا موجود بنفسي».

بناءً على ما ذكر لا بدّ من وجود واجب الوجود، وهذا البرهان حسب رأي كانط يعود في نهاية المطاف إلى البرهان الوجودي، وبالتالي فإنّ كلّ نقدٍ يطرح على البرهان الوجودي لا بدّ وأن يطرح في النتيجة على البرهان المذكور.

بعد هذا المبحث سلّط الباحث الضوء على آراء عددٍ من مفسّري نظريات كانط ومنتقديه، وبمن فيهم رالف ووكر وإرنست كاسيرر وجوناثان بينيت، ثمّ تطرّق إلى شرح وتحليل المباني الفكرية للفلاسفة المسلمين في هذا المضمار، حيث ذكر في بادئ الأمر خلاصةً لبرهان الصدّيقين المطروح من قبل الحكيم ابن سينا ضمن النمط الرابع من كتابه ***الإشارات والتنبيهات***. الجدير بالذكر هنا أنّ هذا الفيلسوف المسلم ساق برهان الوجود والإمكان لإثبات وجود الله عزّ وجلّ استناداً إلى مبدأ الحصر العقلي لمفاهيم «الوجوب والإمكان والامتناع»، وصدر المتألّهين بدوره لم يعتبره أفضل برهانٍ سيق حول ما ذكر، ومن هذا المنطلق ارتكز على مبادئه الفلسفية في رحاب مفهومي «أصالة الوجود» و «وحدة الوجود» باعتبار أنّ حقيقة الوجود بحدّ ذاتها تنفي العدم وتتكافأ مع الكمال والإطلاق، لذلك ساق برهاناً آخر باسم «برهان الصدّيقين» أيضاً.

اختتم الباحث مقالته على ضوء استدلال الشهيد مرتضى مطهّري والذي يتقوّم في أساسه على مفاهيم الوجود والإمكان.

التحرير

******

خلاصة:

من البراهين المهمّة التي استُنِد إليها لإثبات وجود الله البرهان الذي يُعرف بالبرهان الكسمولوجي. ولهذا البرهان صياغات عدّة أو تقريرات متنوّعة. فتارةً يُستند فيه إلى الحركة أو العليّة وأخرى إلى الإمكان والوجوب. وقد جمع هذا البرهان حوله عددًا من المؤيّدين والمعارضين، ومن أشهر نقّاد هذا البرهان الفيلسوف الألماني كانط.

يرى كانط في كتابه «*نقد العقل المحض*» أنّ براهين إثبات وجود الله في الميتافيزيقا هي حاصل جدل العقل المحض ونتيجة من نتائج استخدام مفاهيم الفاهمة المحضة في ما يرتبط بأفكار العقل (الله، العالم، النفس). وهو يرى أنّ أهمّ البراهين التي يمكن أن تقام على إثبات وجود الله هي: البراهين الوجودية، والبراهين الكسمولوجيّة، والطبيعية - الكلامية. وفي مقام نقده لهذه البراهين يُرجع كانط الصنف الثاني والثالث من هذه الأصناف إلى الأول، ويعمد إلى رفضه وردّه بالاستناد إلى: أوّلًا: إنّ الوجود ليس محمولاً حقيقيًّا؛ وثانيًا: إنّ حمل الوجود على الله قضيةٌ تأليفيّةٌ (وليس تحليليّة) وهذه القضية التأليفية التي توضع بين أيدينا لا يمكن اعتبارها تأليفية بعديّة لأنّ الله ليس محسوسًا؛ كما أنّها ليست تأليفية قبليّة؛ وذلك لأنّ هذا النوع من القضايا يصدق فقط في حقّ الظواهر وعالم الظاهريات (فنومن).

وسوف نعمل في هذه المقالة على عرض نظرة كانط النقدية إلى هذا البرهان بناءً على ما ذكره في *نقد العقل المحض*، ثم ندلف إلى عرض آراء بعض شارحيه ونقّاده، ثمّ ننتقل بعد ذلك إلى عرض آراء الفلاسفة المسلمين في هذا الشأن بغية تقديم تقريرٍ محكمٍ لهذا البرهان، وقد اخترنا صدر الدين الشيرازي والشهيد مرتضى مطهّري كممثّلين للفلسفة الإسلامية.

مقدمة:

من أشهر البراهين التي يُستفاد منها لإثبات وجود الله البرهان الذي يعبّر عنه الفلاسفة المسلمون ببرهان الإمكان والوجوب. وقد أدلى عددٌ من الفلاسفة المرموقين في شرق الأرض وغربها بدلوهم في صياغة هذا البرهان والتعبير عنه، ولم تكن له صيغة واحدة على ألسنتهم ونقاشاتهم. والفيلسوف الألماني إيمانويل كانط واحدٌ من الذين رموا هذا البرهان بسهام النقد. وتجدر الإشارة إلى أنّ كانط لم يكن يهدف من نقد هذا البرهان للوصول إلى الإلحاد؛ بل كان غرضه كما يعبّر هو نفسه حماية الإيمان والدفاع عن حريمه:

وقد رأيت من الضروري إقصاء المعرفة جانبًا لأفسح في المجال للإيمان.[١]

وسوف نبدأ مقالتنا هذه بعرض رؤية كانط إلى هذا البرهان، ثم ننتقل بعد ذلك إلى بعض شرّاح فلسفته، على أن ندلف بعد ذلك إلى عرض بعض صياغات هذا البرهان في الفلسفة الإسلامية من خلال بعض الفلاسفة الذين سيأتي ذكرهم لاحقًا.

أ. البرهان الكسمولوجي في فكر كانط

يرى كانط أنّ الذهن يتألّف من ثلاث قوًى هي: الحساسية، والفاهمة، والعقل، وكلّ واحدةٍ من هذه القوى لها مقولات قبليّة. الحساسيّة تستفيد من مقولتي الزمان والمكان من جهةٍ ومن التجربة والمعطيات التجريبيّة من جهةٍ أخرى، فتوفّر لنا المدركات الحسيّة. والفاهمة بدورها ومن خلال إعمالها مفاهيمها القبليّة على المدركات الحسيّة تستنبط قضايا وأحكامًا. وبالتالي فإنّ مدركاتنا في نطاق الحساسية والفاهمة تتحوّل إلى الحس ومن جهةٍ أخرى إلى المقولات القبلية للذهن. وأمّا العقل فهو تلك القوّة التي لا تتقيّد بالمشاهدات الحسيّة، وهي التي تعمّم المفاهيم المحضة للفاهمة على عالم الظواهر وتؤسّس الميتافيزيقا من هذا الطريق، ومعروفٌ موقف كانط من الميتافيزيقا ووجهة نظره فيها.

والعقل في تأسيس ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) يتوفّر على مفاهيم محضة، يسمّيها كانط الأفكار أو تصوّرات العقل المحض[٢]. وهذه الأفكار هي: النفس، والعالم، والله، وهذه الأفكار بحسب كانط أمورٌ ما ورائيّة تقع خارج نطاق التجريب، ومن هنا لا يمكن إطلاق مفاهيم الفاهمة عليها، وإذا حصل مثل هذا الأمر فإنّ العقل يتورّط في الجدل (الديالكتيك).

---

1. Kant, Immanuel, ***Critique of Pure Reason***, trans. Notman Kemp Smith, Macmillan and Company Limited, 1964, BXXX, (P. 29).
2. Ideas of pure reason

ويعالج كانط في أبوابٍ ثلاثة من كتابه «*نقد العقل المحض*» جدل العقل المحض في ما يرتبط بالأفكار الثلاث (النفس، والعالم، والله)، ويعطي لهذه الأبواب العناوين الآتية: مغالطات العقل المحض[١]، نقائض العقل المحض[٢]، ومثل العقل المحض[٣].

يقول كانط في بحثه عن نقائض العقل المحض: إنّ الفكرة أو الأفهوم المرتبط بالعالم يولّد أربع تناقضات تقوم كلُّ واحدةٍ من هذه النقائض بين قضيّتين جدليّتين. والقضيّتان المتناقضتان في التناقض الرابع هما:

أ- ثمّة واجب الوجود في سلسلة علل العالم.

ب- لا محلّ لعلّة واجبة الوجود في سلسلة علل العالم؛ بل كلّ شيءٍ ممكنُ الوجود.[٤]

ولرفع التعارض بل التناقض بين هاتين القضيّتين يمكن عدّهما صحيحتين، شرط عدم النظر إلى أنّ بين النومن (الشيء في ذاته) والفنومن (الشيء كما يبدو) مانعة جمع على حدّ تعبير المناطقة. وبناءً على هذا الشرط يرى كانط أنّ واجب الوجود مرتبطٌ بعالم الشيء في ذاته (النومن) وأمّا الممكن فهو متعلّقٌ بعالم الشيء كما يبدو لنا. وبعبارةٍ أخرى: يميّز بين علّة الظواهر والعلّة في الظواهر. فالأولى من عالم نفس الأمر للأشياء وهنا محلّ واجب الوجود، والثانية من عالم المحسوسات وجميعها متّصفة بالإمكان.[٥]

يشرح كانط في الكتاب الثاني من *نقد العقل المحض* المعنون بـ «الجدل الاستعلائي/ الترنسندنتالي» أدلّةَ العقل النظريّ لإثبات وجود موجودٍ متعالٍ.[٦] ويقول مطلع الفصل الثالث من هذا الكتاب: إنّ المسار الطبيعيّ والفطريّ للعقل البشريّ يفضي به إلى افتراض

1. Paralogisms

2. Antinomy

3. Ideal

٤. يترجم موسى وهبة هاتين القضيّتين على النحو الآتي: «أ- إلى العالم ينتمي ما هو بوصفه جزءًا منه أو بوصفه علّة له، كائنٌ ضروريٌّ إطلاقًا؛ ب- لا يوجد في أيّ محلٍّ أيّ كائنٍ ضروريٍّ إطلاقًا، لا في العالم ولا في خارج العالم بوصفه علّة له.» انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص ٢٣٩. (المترجم)

٥. كانط، إيمانويل، *تمهيدات*، الترجمة الفارسية: حدّاد عادل، غلام علي، مركز نشر دانشگاهى، ١٣٧٠ هـ. ش. مقدمة المترجم.

6. Kant, Immaneul, op. ***cit***. B 615-697, (PP. 497-549)

كذا ورد تحديد الصفحات في النصّ الفارسي وربمّا كانت الإحالة غير دقيقة، لخطإٍ مطبعيٍّ.

وجودٍ غير مشروطٍ ومطلقٍ وهو شرطٌ كافٍ لسائر الأشياء وهو يشمل جميع الواقع ويحيط به.

وهذا الاستدلال الذي يدفع العقل البشريّ في هذا الاتّجاه في الواقع استعلائيّ/ ترنسندنتالي؛ لأنّه مبنيٌّ على عدم الكفاية الداخلية للمكن وهي الحجّة في الوقت عينه بسيطة وطبيعيّة إلى درجة أنّها تتناسب مع الحس العامّ الأوسع انتشارًا حالما تُعرض عليه. ومسار هذه الحجّة أو البرهان هو: أنّنا نرى أشياءً تتغيّر ويطرأ عليها الكون والفساد، وهذه الأشياء على الأقلّ في حالاتها إنْ لم يكن في أصل وجودها تقتضي علّةً. وهذا السؤال عن العلّة يتكرّر مع كلّ الأشياء، وثمّة حالة واحدةٌ لا يُطرح فيها هذا السؤال هي حالة العلّة الأولى التي هي كمالٌ يحتوي في ذاته كلّ شيء. هذا السبب الأعلى، نحن حين نعتبر حينئذٍ أنّه ضروريّ بإطلاق؛ لأنّنا بكلّ بساطةٍ من الضروريّ أن نرتقي إليه؛ ولأنّنا لا نجد أيّ سببٍ لأن نتجاوزه إلى ما هو أبعد منه بعد. ولهذا السبب نجد أنّ جميع الأمم والجماعات تميل إلى التوحيد بالتدريج ليس إثر التأمّل والتفكّر النظري العميق بل على أساس هذا المسار الطبيعيّ للفهم العاميّ.

ويكشف كانط بعد ذلك عن اعتقاده بأنّ إثبات وجود الله بواسطة العقل النظريّ محصور في ثلاثة براهين هي: البرهان الوجوديّ والبرهان الكسمولوجي و البرهان الطبيعيّ الكلاميّ[١]. ويدلف بعد هذا على مدى ثلاثة فصول من الباب الثالث (أو الكتاب الثالث) إلى نقد هذه البراهين. وفي الفصل الخامس الذي خصّصه للبحث في استحالة قدرة البرهان الكسمولوجي على إثبات وجود الله، يرى أنّ الفلسفة المدرسيّة سعت لإثبات وجودٍ مطلقٍ غير مشروطٍ تلبيةً لإكراه العقل النظريّ في مساره القهقرائي من الممكنات إلى

---

١. ويعبّر أحد المترجمين عن هذه الفكرة عند كانط على النحو الآتي: «البرهان الأوّل هو البرهان الفيزيائي - اللاهوتي، الثاني هو البرهان الكوزمولوجي، الثالث هو الأنطولوجي. لا يوجد أكثر من هذه البراهين ولا يمكن أن يوجد أكثر من ذلك». كانط، ***نقد العقل المحض***، ترجمة غانم هنا، المنظّمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٣، ص ٦١٨. وأما موسى وهبة فيترجم على النحو الآتي: «...الدليل الأول هو الدليل اللاهوتي الطبيعي، والثاني هو الكسمولوجي والثالث البرهان الأنطولوجي. وليس هناك ولا يمكن أن يكون من أدلّة غير هذه.» (كانط، ***نقد العقل المحض***، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لا تاريخ، ص ٢٩٦.) (المترجم)

ما قبلها؛ أي إلى موجودٍ واجب الوجود. ولولا هذا الإكراه ولولا الإحساس بالحاجة إلى ضرورة وجود الواجب لينقطع السؤال لما كان ثمّة حاجة إلى افتراض وجوده.

ويقارن كانط بين البرهان الكسمولوجي وبين البرهان الوجودي (الأنطولوجي) بأنّ هذا البرهان الأخير يبدأ من الوجود المطلق غير المشروط، أو فقل من الضرورة في الوجود، بينما البرهان الكسمولوجي يبدأ مساره من الوجود المشروط ليقرّر في نهاية المطاف ضرورة وجود الواجب. وهو من هذه الناحية يبدو عودةً إلى الطريقة السليمة في نمط الاستدلال سواءً كان عقليًّا أو شبه عقليٍّ أو مماحكة، ولكنه في جميع الأحوال طبيعيّ، وقادرٌ على الإقناع أكثر من سابقه ليس بالنسبة إلى الفهم العامّ والمشترك فحسب؛ بل أيضًا بالنسبة إلى الفهم النظريّ.

وطريقة الاستدلال التي انطوى عليها البرهان الكسمولوجي ترسم المعالم الرئيسة لجميع البراهين التي وردت في اللاهوت الطبيعيّ، وهي التي يسمّيها لايبنتز بـ «إمكان العالَم» أو (عرضيّة العالَم)[1]. وترتيب مقدمات القياس في هذا البرهان على النحو الآتي:

- إذا كان ثمّة شيء موجود؛ فلا بدّ من وجودٍ واجبٍ
- على الأقلّ أنا موجودٌ؛
- إذا واجب الوجود موجودٌ.

والصغرى في هذا القياس تشير إلى تجربةٍ شخصيّةٍ، والكبرى تتضمّن استنتاج وجود الواجب من الوجود التجريبيّ بشكلٍ عامٍّ. ويشرح كانط في هامش هذه الصفحة التي يبيّن فيها مقدّمات هذا القياس (الصفحة ٥٠٨ من ***نقد العقل المحض***) يبيّن أنّ هذا الاستدلال يستند إلى مبدإ السببيّة الترنسندنتالي القائل: بأنّ سلسلة العلل الممكنة لا بدّ أن ينتهي بها المطاف إلى علّةٍ واجبة غير ممكنة، ولا يمكن أن تتسلسل إلى ما لا نهاية.

ثمّ يقول بعد هذا البيان: إنّ هذا البرهان لمّا كان ينطلق من التجربة فهو ليس قبليًّا أبدًا ولا وجوديًّا. ولما كان ينطلق من وجود الممكنات فقد أسمي البرهان الكسمولوجيّ.

---

1. A contingentia mundi

والفارق الأساس بين هذا البرهان وبين البرهان اللاهوتي الطبيعيّ هو أنّ هذا الأخير يستند إلى ملاحظات تتعلّق بالطبيعة الخاصة لهذا العالم المحسوس الذي هو عالمنا. وهذا بخلاف البرهان الكسمولوجي الذي ينطبق على أيّ عالمٍ ممكن آخر مهما كانت خواصّه وطبيعته.

ثمّ يتابع البرهان الكسمولوجي استنتاجه ويذهب إلى أبعد، ويستدلّ: إنّ الكائن الضروريّ لا يمكن أن يكون متعيّنًا على نمطٍ واحدٍ، أعني بالنظر إلى كلّ المحمولات الأضداد الممكنة، إلّا بواحدٍ من الضدّين ويجب بالتالي أن يكون متعيّنًا تعيّنًا شاملاً بأفهومه. والحال أنّه ليس هناك سوى أفهومٍ واحدٍ ممكنٍ يعيّنه قبليًّا تعيينًا شاملاً هو أفهوم أكثر الكائنات واقعيّة[1]. فأفهوم أكثر الكائنات واقعيّة هو إذا الأفهوم الوحيد الذي به يمكن أن يُفترض أو يُفكَّر بكائنٍ ضروريٍّ، أعني أن يوجد بالضرورة كائنٌ أسمى[2].

وفي نقده لهذا البرهان يقول كانط: إنّ العقل النظريّ حشد كلّ مواهبه الجدليّة السفسطائيّة[3] لينتج أكبر توهّمٍ استعلائي. وفي هذا البرهان يعمل العقل النظريّ على استعادة البرهان الوجوديّ بصيغةٍ أخرى فحسب. وفي هذا البرهان يعتمد هذا العقل على إجماع شاهدين أحدهما العقل المحض والآخر التجربة، وهذه الأخيرة ليست شيئًا آخر سوى العقل المحض نفسه الذي يضع نفسه موضع التجربة ويغطي ذاته بها.

وفي مقام نقده لهذا البرهان يقول كانط: إنّ هذا البرهان محاولةٌ من العقل للفرار من إشكاليّات البرهان الوجوديّ الذي يستند إلى مفاهيم بسيطةٍ وقبليّة، بينما يستند هذا البرهان إلى التجربة، ولا يستعملها إلا ليخطو بها خطوةً واحدةً إلى الأمام؛ أي لكي يثبت وجود كائنٍ ضروريٍّ. ولكن ما هي الصفات التي يتّصف بها هذا الكائن الواجب الوجود؟ هذا البرهان عاجزٌ عن تقديم جوابٍ عن هذا السؤال؛ ولأجل هذا نجد أنّ العقل يغادر التجربة ويبحث بين مفاهيم بسيطةٍ ليكتشف بواسطتها صفات هذا الكائن. وبعبارةٍ أخرى ليكتشف

---

1. Ens realissimum

2. Supreme being

3. Pseudo-rational

شروط الوجوب المحض في أكثر الكائنات واقعيّة، ولينتقل من أكثر الكائنات واقعيّة إلى وجوب الوجود. ولكنّ هذا المنطلق الذي يعتمده البرهان الكسمولوجيّ هو نفسه القاعدة التي ينطلق منها البرهان الوجوديّ. ومن هنا يتبيّن أنّ السعي لاستنتاج وجوب الوجود أو واجب الوجود من مفهومٍ أكثر الموجودات أو الكائنات واقعيّة في البرهان الكسمولوجيّ هو نفسه ما يتحدّث عنه البرهان الوجوديّ وهذا يجعل محتواهما واحدًا دون إمكان التمييز بينهما. والتجربة التي يتّكئ عليها البرهان الكسمولوجي تنفع في إثبات أو الكشف عن مفهوم الواجب ولكنّها عاجزةٌ عن إثبات متعلّق هذا المفهوم الذي يتوفّر على جميع شروط الوجوب المطلق، فمثل هذا الأمر يقع خارج نطاق التجربة ويتوقّف على البحث في دائرة المفاهيم المحضة.

ويتابع كانط مناقشته فيوضّح أنّ المغالطات والبراهين الباطلة يمكن عرضها في صورة قياس، ويفعل الشيء نفسه مع البرهان الكسمولوجي كتجربةٍ عمليّةٍ تجسّد مدّعاه. فيقول: إذا كانت قضية «كلّ كائنٍ ضروريٍّ بإطلاق هو في الوقت نفسه أكثر الكائنات حقيقةً». صحيحةً فإنّ عكسها هو «بعض أكثر الكائنات حقيقة هي في الوقت نفسه كائنات ضروريّةٌ وواجبةٌ». ولمّا كان التمييز بين أكثر الكائنات واقعيّة فإنّ من الواجب صدق القضية الآتية: «جميع أكثر الكائنات واقعيّة هي موجودات ضرورية وواجبة».

هذا ولمّا كانت هذه القضية متعيّنة ومقرّرة قبليًّا بالاستناد إلى المفاهيم التي تتضمنّها، فإنّ مجرد مفهوم موجود كليّ الحقيقة أو أكثر الكائنات واقعيّة يجب أن يكون قادرًا على على أن يحمل معه الضرورة المطلقة لهذا الموجود، وهذا ما كان يدّعيه البرهان الوجودي. وهذا يؤكّد أن لا اختلاف جوهريّ بين البرهانين؛ الأمر الذي كان يحاول البرهان الكسمولوجي إخفاءه وعدم الاعتراف به. ثم ينتقل كانط إلى بيان الدعاوى الجدليّة في البرهان الكسمولوجيّ على النحو الآتي:

١- هذا الأسلوب من الاستدلال هو استدلالٌ بالمبدأ الاستعلائي القائل: «كلُّ ممكنٍ لا بدّ له من علّةٍ واجبة». وهذا المبدأ لا معنى له إلّا في العالم الحسّي أمّا خارجه

فليس له معنًى بأيّ حالٍ من الأحوال. بينما نجد أنّ البرهان الكسمولوجيّ يُعمِل هذا المبدأ خارج دائرة الحسيّات.

٢- المبدأ الثاني الذي يمكن الإشارة إليه في هذا البرهان هو مبدأ استحالة تسلسل العلل في العالم المحسوس. والنقد الذي يمكن توجيهه إلى هذا المبدأ هو أنّه حتّى في عالم الحس والتجربة لا يمكن تسويغه، فضلاً عن محاولة هذا البرهان الاستناد إليه في عالم ما وراء الحسّ.

٣- يسمح العقل لنفسه أن يكون راضيًا عن الأسباب غير الكافية بالنسبة إلى اكتمال هذه السلسلة، بواقع أنّه يتمّ أخيراً إبعاد كلّ شرطٍ لا يمكن من دونه، مهما كان، أن يتقدّم أيُّ مفهومٍ لضرورةٍ؛ ثمّ، بما أنّه لا يعود باستطاعتنا حينئذٍ أن نفهم أيّ شيءٍ آخر، فإنّنا نقبل بهذا كإكمالٍ لمفهومه.

٤- الخلط بين الإمكانية المنطقية لمفهوم جمع كل حقيقة (لا يفسح المجال لأي تناقض داخليّ) وبين الإمكانية الاستعلائية التي تتطلّب مبدأً لقابلية أن يُنجز تأليفٌ كهذا، لكنّه مبدأٌ لا يمكنه بدوره إلا أن يحيلنا إلى ميدان التجارب الممكنة، وهكذا دواليك.

وفي البرهان الكسمولوجي نحن ننتقل من وجودٍ واقعيٍّ ونبدأ منه، ونتساءل عن شركه الوجودي، فيأخذنا هذا السؤال إلى الوجوب المطلق المتوفر في واحدٍ هو الموجود الأكثر واقعية على الإطلاق. ولكنّ مسعانا هذا يتكلّل بالنجاح فقط في حالةٍ واحدةٍ وهي ما لو استطعنا استنتاج عكس هذه القضية بأن نقول الشيء الذي ينطبق عليه المفهوم الأكثر واقعيّةً هو مطلقًا واجبٌ، وإذا لم نستطع استنتاج هذه القضية (وذلك كما لو تجاهلنا البرهان الوجودي/ الأنطولوجي) فلا يمكن للبرهان الكسمولوجي أن يخطو بنا أيّ خطوة إلى الأمام.

وهكذا يتبيّن أنّ كانط يرى أنّ البرهان الكسمولوجي مبنيٌّ على البرهان الوجودي ويجعل من هذا الأمر ثغرةً تسمح له بتوجيه سهام النقد إليه. هذا ولكنّه يعترف ويقبل بحاجة العقل إلى مفهومٍ مثاليٍّ، ويقول يحقّ لنا أن نتحدّث عن موجودٍ قائمٍ بذاته هو علّةٌ لجميع

الممكنات، وهذا الفرض معقولٌ ومنطقيٌّ ولكن لا يصح لنا الانتقال من هذا الفرض إلى عالم التحقّق ودعوى أنّ هذا الفرض متحقّق في عالم الوجود بالضرورة. ويرى كانط أنّ مثال العقل المحض لا يمكن أن يُقال عنه أنّه غير قابلٍ للإدراك ولا للمعرفة؛ لأنّ الضمانة الوحيدة لحقيقته هي الحاجة إليه التي يشعر العقل بها؛ لأنّه لما كانت الغاية من إعطاء كمالٍ لعالم الوحدة التأليفية، فالمثال ليس معطًى حتّى بصفته موضوعًا قابلا لأن يفكر فيه، وبالتالي لا يمكن أن يكون خفيًّا على العكس يجب عليه بصفته مجرّد فكرةٍ أن يكون مؤسّسًا على بنية العقل نفسه؛ وبناءً على هذا الحساب يجب أن يكون قابلاً للتفسير والحلّ[١].

ويتابع كانط قائلاً: إنّ المثال الاستعلائيّ لموجود قائمٍ بذاته لأمرٌ شاملٌ وأوسع بكثيرٍ من دائرة التجربة إلى حدٍّ يكاد يصيب الإنسان بالدّوار، فهو من جهةٍ غير تجريبيٍّ ولا يمكن العثور عليه في التجريبيّات، ومن جهةٍ أخرى عندما يعمل الإنسان عقله في التجريبيّات يجد فيها ما يدفعه دائمًا إلى الأمام بحثًا عن موجود مطلقٍ غير مشروط. والحال أنّه إذا كان الموجود الأسمى في سلسلة الشروط فسوف يكون عضوًا في هذه السلسلة وسوف يكون مثل سائر حلقاتها وأعضائها، وبالتالي سوف يكون محتاجًا مثلها، وإذا كان خارج هذه السلسلة فكيف يمكن للإنسان القبض عليه ونيله؟ ومنشأ هذا التساؤل المحيّر هو أنّ قوانين الانتقال من المعلول إلى العلّة تفقد كلّ معنًى لها عندما نخرج من دائرة العالم المحسوس.

وبعد تصويب كانط سهام نقده في اتّجاه البرهان الكسمولوجيّ وقبله إلى البرهان الوجوديّ/ الأنطولوجي، يدلف إلى البحث في البرهان الطبيعي - الكلامي/ اللاهوتي، ويرجع هذا البرهان أيضًا إلى البرهان الوجوديّ ويحكم عليه بأنّه عاجزٌ عن تحقيق المقصود منه، ويستنتج في نهاية المطاف أنّ استخدام العقل النظري في ميدان الإلهيّات عملٌ لا جدوى له ولا طائل من ورائه، وإذا كان لا بدّ من اشتغال العقل في هذا المجال فإنّ الخيار الوحيد هو الاستناد إلى قوانين الأخلاق والواجب.

---

١. كانط، *نقد العقل المحض*، ترجمة غانم هنا، مصدر سابق، ص ٦٣٦.

وإنّ جميع مبادئ الفهم التأليفية كأنّها وجدت للاستعمال الداخلي فقط، أي في دائرة العقل المحض وداخل حدوده، ومعرفة الكائن الأسمى أو الأعلى تتطلّب استعمالاً يعلو على هذه المبادئ وهذا ما يعجز عنه فهمنا وليس مستعدًّا له، وإذا كان المطلوب من قانون السببية ذو الطبيعة التجريبية أن يأخذ بيدنا للوصول إلى الكائن الأسمى وجب أن ينتمي هذا إلى سلسلة موضوعات التجربة، إلا أنّه في هذه الحالة سيكون بدوره مشروطًا وغير واجبٍ كغيرهِ من الوجودات المشروطة غير الواجبة، ولو فرضنا أنّنا تجرّأنا على القفز على جناح قانونٍ خاصٍّ بالعالم المحسوس لإثبات وجودٍ مطلقٍ غير مشروطٍ فإنّ هذه العلّة التي سوف نصل إليها سوف تكون ممكنةً كسائر الممكنات التي كنّا نبحث لها عن علّةٍ.

وفي مقام الكشف عن خطإ تأسيس اللاهوت على العقل النظري المحض يقول كانط: إنّ الأسئلة الاستعلائية تقدّم أجوبةً استعلائيّة، أي إنّ الأجوبة سوف تكون حتمًا مبنيّةً على مفاهيم قبليّة وغير تجريبيّة، ولكنّ السؤال الذي نحن بصدد محاولة البحث عن جوابه: كما هو جليٌّ تأليفيٌّ ويتطلّب توسيعًا لمعرفتنا إلى ما وراء كلّ حدود التجربة، أي يراعي وجود كائنٍ ينبغي أن يتناظر مع مجرّد الفكرة التي لا يمكن لأيّ تجربةٍ أن تتطابق معها. هذا ولكنّ البراهين التي سيقت تفيد أنّ كلَّ معرفةٍ تأليفية قبليًّا ليست ممكنةً إلّا بقدر ما تُعبرّ عن شروطٍ صوريّةٍ لتجربةٍ ممكنة، وإنَّ صلاحية كلّ المبادئ باللزوم فقط، أي أنّها لا تتعلّق إلا بموضوعات المعرفة التجريبية، بكلام آخر، بظاهرات. فبالتالي، لا شيء، بالنسبة إلى ما كان يرمي إليه لاهوت عقل نظريٍّ بحتٍ، يمكن أن يتوقّع من النهج الاستعلائي.

ويعترف كانط بأنّ العقل النظري العاجز عن إثبات وجود الله عاجزٌ كذلك عن إثبات عدم وجوده، ولكنّه مع ذلك يقرّ للاهوت العقلي بدورٍ سلبيٍّ، وذلك أنّه بعد أن انتهى إلى انحصار طريق إثبات وجود الله بالعقل الأخلاقيّ واستنادًا إلى مفهوم الواجب، وفي هذا المجال يعمل اللاهوت العقلي على تحصين العقل الأخلاقيّ في إثباته لوجود الله من الانخداع بقوّة الحساسية. وإنّ أوصافًا من قبيل: الضرورة، اللاتناهي، الوحدة، الوجود خارج العالم (أي بحيث لا يكون كنفسٍ للعالم)، السرمدية بمعنى عدم الخضوع للزمان، الحضور المتحرّر من قيود المكان، والقدرة الكليّة الشاملة... وغير ذلك من الأوصاف

المشابهة، هذه الصفات كلّها تمثّل محمولات محضة استعلائيّة، وبالتالي فإنّ مفهومها، بعد أن يتمّ تحريره وتهذيبه وهو الذي يحتاجه كلّ لاهوتٍ إلى هذا الحدّ أو ذاك، لا يمكن أن يُستمدّ إلا من اللاهوت الاستعلائي.

وإنّ الأفكار الاستعلائية، بحسب كانط، وعلى الرغم من عدم كونها مقوّمةً، فإنّ جدواها تظهر في كونها منظِّمًا ممتازًا وضروريًّا لا يُستغنى عنه في توجيه الفهم وتحديد هدف محدّدٍ له وغاية يسعى للوصول إليها. ولا ضير في أن يكون هذا الهدف فكرةَ مركزٍ خياليٍّ ونقطةً لا تنطلق منها مفاهيم الفاهمة البشريّة؛ لأنّها تقع خارج نطاق التجربة الممكنة وتخدم على الرغم من ذلك في إضفاء الوحدة على عمل الفاهمة والعقل البشريّ.

والنظر في الأمور من هذه الزاوية يرفع وهمًا حاصله أنّ الفاهمة تعمل عمل المرآة وتنعكس فيها صور الأشياء الخارجية، بحيث تبدو وكأنّها وراء المرآة، ولكن مهما يكن من أمرٍ فإنّ هذا الوهم لا غنى عنه وهو ضروريٌّ إذا كنّا نريد أن نرغب في رؤية ما يقع وراء ظهورنا كما نرى الأشياء المواجهة لعيوننا. والأمر عينه يُقال على العقل والفاهمة التي ترغب في تجاوز التجربة والنظر في ما وراءها.

وإذا ما دقّقنا في معارفنا التي تحصل عن طريق الفهم، فسنجد أنّ ما يتصرّف فيه العقل بكلّ تميّزٍ ويسعى إلى إنجازه، ليس هو سوى سعيٍ وراء ترتيب هذه المعارف في منظومةٍ مترابطة الأجزاء، وهذا يقتضي أو يعني الربط بينها برابطٍ، وهذا الرابط يكفي أن يكون «فكرةً» وليس ضروريًّا أن تكون هذه الفكرة أو المفهوم مستمدًّا من الطبيعة، بل علينا أن نسأل الطبيعة ونسائلها على أساس هذه الأفكار، ونعدّ معرفتنا ناقصةً طالما أنّها لا تتطابق مع هذه الأفكار. ويقرّ كانط بصعوبة العثور على التراب المحض، والماء المحض، والهواء المحض... فكلّ ما هو موجود مشوبٌ؛ ولكنّنا محتاجون إلى افتراض هذه المفاهيم ولو أنّها من مخترعات العقل؛ ونحن نحتاج إليها لكي يتمّ تعيين مقدار ما في الظواهر من هذه المفاهيم لنتعامل مع الأسباب الطبيعيّة ونحلّلها.

كلُّ ما تقدّم هو خلاصة نرجو أن تكون وافيةً لأفكار كانط وآرائه في مجال نقد البرهان الكسمولوجيّ، وفق ما بيّنه في كتابه الأشهر «*نقد العقل المحض*». وفي ما يأتي نعرض لبعض آراء شرّاحه ونقّاده.

رالف والكر

ينقل رالف والكر[1] في كتابه عن كانط تقريره للبرهان الكسمولوجي على النحو الآتي: لا بدّ أن تنتهي سلسلة الممكنات في العالم لا محالة إلى واجب الوجود الذي يبيّن وجود ذاته[2] (أي يبرّر وجود نفسه ويفسّره) وفي الوقت نفسه يفسّر ويبرّر وجود سائر الأشياء. وهذا البرهان يشتمل على مرحلتين: المرحلة الأولى تُطرح تحت عنوان التعارض الرابع، وفيها يستنتج وجود واجب الوجود من وجود الممكنات، ولا يُذكر الله في هذه المرحلة وهذا ما يثير اعتراضات عدّة.

وحاصل رؤية كانط في هذه المرحلة أنّ الواجب إذا كان من عالم الظاهرات فهو بدوره محتاج إلى علّة، وإذا كان من خارج عالم الظاهرات فلا يصحّ دعوى معرفته والتعرّف إليه. وعليه ما الذي يدعو إلى التسليم بوجود موجودٍ مبيّنٍ لنفسه ومسوّغٍ لها؟ وفي الحقيقة لا دليل يلزمنا بافتراض ضرورة تناهي سلسلة العلل. هذا ولكنّ كانط يرى، كما تقدّم، أنّ هذا الافتراض يؤدّي دورَ المنظِّم.

وفي المرحلة الثانية من البرهان حيث يجب أن يكون الموجود «المفسّر لنفسه» هو الموجود الأكثر واقعيّةً أي الله، ولمّا كان الطريق الأصحّ لافتراض وجودٍ كهذا، هو المرور عبر الضرورة المنطقيّة أو الاعتقاد بأنّ أكثر الموجودات واقعيّةٌ من ناحيةٍ منطقيةٍ يجب أن يكون موجودًا وإلا لما كان كذلك. وهذا بحسب كانط رجوع إلى البرهان الأنطولوجيّ/ الوجوديّ. واعتراض كانط الأساس على هذه المرحلة من البرهان هو أنّ الوجود المحمول

1. Ralph Charles Sutherland Walker

2. Self-explanatory

في هذه المرحلة ليس محمولاً واقعيًّا، ولا يشير إلى خصوصيّةٍ مساويةٍ لسائر الخصوصيّات؛ ليدخل في تعريف ما يحمل عليه.

وبعد عرض والكر صياغة البرهان ونقده عند كانط يشير إلى إيراد ما بقي مغفولاً عنه في انتقادات كانط وهو أنّه إذا كان الطريق الوحيد لإثبات الوجود المبيّن لنفسه هو الضرورة المنطقيّة المشار إليها، فلا شيء يلزمنا بأنّ هذا الموجود المبيّن أو المفسِّر لنفسه يجب أن يكون صاحب كمالاتٍ وجوديّةٍ؛ وذلك لأنّه يمكن تطبيق هذا الأسلوب من الاستدلال على الشيطان والقول بأنّه أكثر الموجودات سوءًا، وأكثر الموجودات سوءًا لا بدّ أن يكون موجودًا، بالضرورة المنطقية المشار إليها نفسها.[١]

كاسيرر

يوجّه كاسيرر[٢] عددًا من الانتقادات إلى كانط، وذلك في كتابه المعنون بـ «***النقد الأوّل لكانط***». وحاصل نقده الموجّه إلى كانط في ما يرتبط بتضعيفه للبرهان الكسمولوجي وذلك بإرجاعه إلى البرهان الوجوديّ/ الأنطولوجيّ وحكمه على البرهانين بالقصور عن أداء المطلوب منهما، كما قام كاسيرر بإعادة الاعتبار للبرهانين ادّعى صحّتهما، مع الإشارة إلى أنّ أكثر المفكّرين والفلاسفة لم يوافقوا كانط في انتقاداته.

والاعتراض الثاني الذي يوجّهه كاسيرر إلى كانط في نقده للبرهان هو محلّ البحث، وهو أنّ كانط يرى بأنّ كلَّ رجوعٍ إلى الوجود الأكثر واقعيّةً لا يفضي إلى إثبات شيءٍ ولا يؤدّي إلى المطلوب، وحاصل الاعتراض في هذه النقطة أنّ كاسيرر يرى أنّ كانط حصر نفسه في هذه الدائرة ولم يغادرها، بينما يمكن للمؤمنين بوجود الله أن يغادروا هذه النقطة الضعيفة ويثبتوا وجود الله دون الاستناد إلى هذا المفهوم وذلك بالاستناد مثلاً إلى مبدأ استحالة التسلسل وأنّ كلّ شيءٍ في هذا العالم يجب أن يكون مستندًا إلى علّةٍ قائمةٍ بذاتها مستغنيةٍ عن غيرها[٣].

---

1. Kant, Immaneul, op. *cit*. B 615-697, p 528.
2. H. W. Cassirer
3. Cassirer, H. V. ***Kant's First Critique***, London, Allen and Unwin, 1945, p. 319.

جوناثان بِنِتْ

يبحث جوناثان بنت[1] في كتابه «*جدل كانط*» أفكار كانط في ما يرتبط بالبرهان الكسمولوجيّ بالتفصيل، ويقارن بين كانط وبين توما الأكوينيّ في عرضهما لهذا البرهان، ويقول بإنّ كانط يستخدم مصطلح المشروط بدل الممكن، ويقصد بالمشروط الموجود المسبوق بوجودٍ آخر يسوِّغ وجوده. ويرى كانط أنّ العقل يُلزمنا بافتراض منشأ غير مشروطٍ لجميع الوجودات المشروطة. وباستخدامه مصطلح المشروط للتعبير عن الممكن وغير المشروط أو المطلق للتعبير عن الواجب، ينتهي العقل بحسب كانط إلى أنّ العالم له موجود مطلق واجب.

ويرى بِنِتْ أنّ حديث كانط عن «حاجة العقل إلى افتراض الوجود غير المشروط» لا يجدي نفعًا، وأهمّ نقاط ضعفه ليس في أنّه لا يوفّر لنا برهانًا معتبرًا يمكن الركون إليه؛ بل لأنّه لا يبيّن لنا السبب الذي يدعو كثيرًا من الناس إلى الركون إلى البرهان.

ويرى كانط أنّ المعتقِد بصحّة البرهان الكسمولوجيّ ينطلق من مبدأ استحالة التسلسل في المرحلة الأولى لإثبات واجب الوجود، وفي المرحلة الثانية يصدّق بأنّ واجب الوجود هذا هو أكثر الكائنات واقعيّة على الإطلاق. وفي مقام نقد هذه الطريقة في التفكير يقول كانط: إنّ إذا كان واجب الوجود موجودًا كاملاً، فهذا يؤدّي إلى أن يكون كلّ موجودٍ كاملٍ واجب الوجود؛ وذلك لأنّ مفهوم الوجود الكامل مفهومٌ مشبَعٌ يكشف عن أنّه إذا انطبق على شيء وترتّبت على هذا الانطباق لوازمٌ وجب أن تترتّب عليه لوازمه في كل حالةٍ من حالات انطباقه؛ وذلك لأنّ هذا الأمر من لوازم المفهوم نفسه.

يقول بِنِتْ إنّ هذا الكلام صحيحٌ تمامًا، ولكن ما هو الشيء الذي يجعل منه اعتراضًا على المرحلة الثانية من البرهان؟ وفي الجواب عن هذا السؤال أي السؤال عن الخطأ في الخطوة الثانية من البرهان، يمكن الإشارة إلى أمرين وردا في كلام كانط ولكن لا يصحّ أيّ واحدٍ منهما. الجواب الأول هو أنّه في الخطوة الثانية من البرهان يُستنتج وجود الموجود

---

1. Jonathan Bennett

الكامل من مفهوم واجب الوجود بمساعدة البرهان الوجوديّ وبالاستناد إليه؛ أي يُستنتج وجود الموجود الأسمى والأكثر واقعيّة من مفهوم وجوب الوجود الذي يدّعيه البرهان الوجوديّ. وهذا ما لا يوافق عليه بِنِتْ. وهو يرى أنّه في الخطوة الثانية من البرهان لم تؤخذ القضية الثانية مفروضة قبليًّا، حتّى لو افترضنا أنّ الشخص قد يقبلها في الخطوة الثانية، ولو بالاعتماد على البرهان الوجوديّ، ولكنّه على أيّ حال لا يتّخذها مفروضةً قبليًّا.

الجواب الثاني هو أنّ الخطوة الثانية من البرهان تضع صاحبه في مقام الاعتراف بالبرهان الوجوديّ، وإذا كانت هذه الخطوة من البرهان صحيحة، فلا بدّ من صحّة البرهان الوجوديّ. وفي نقد هذا الجواب الكانطيّ يقول بِنِتْ إنّ صاحب البرهان الكسمولوجيّ يمكنه إكمال رحلته مع هذا البرهان بغضّ النظر عن البرهان الوجوديّ، بل مع عدم قبوله؛ وذلك أنّه يمكنه القول بأنّ مفهوم أكثر الأشياء واقعيّة يتضمّن مفهوم وجوب الوجود، وبناءً عليه إذا كان أكثر الموجودات واقعيّة موجودًا فإنّ وجوده سوف يكون ضروريًّا. وهكذا يمكن له أن يستفيد من المسار الشرطيّ مثل كانط الذي لا يمكنه الاعتراض على من يستخدم أسلوبه في البرهان.

ثمّ إنّ بِنِتْ وعلى الرغم من اعتراضه على كانط فإنّه يتابع مساره في توجيه نقدٍ أكثر حدّةً للبرهان الكسمولوجيّ. ويبدأ من ملاحظة كانط التي تفيد أنّ الضرورة المدّعاة في البرهان هي ضرورة منطقيّة، ويستنتج من ذلك أنّ مصادر كانط لمعرفة هذا البرهان هي لايبنتزية أكثر من أنها أكوينيّة. وأما نقد بِنِتْ فهو أنّ كانط يعتقد بأنّ الضرورة المنطقيّة تبتني على الفكر بشكلٍ كاملٍ، بحيث إنّ إطلاقها على شيءٍ يجب أن يستند إلى استنتاجها بشكلٍ قبليٍّ من ذلك الشيء، ولا يصحّ استنتاجها من افتراض وجود ذلك الشيء بما هو علّةٌ للموجودات التي يمكن إدراكها بواسطة التجربة.

ويتّفق بِنِتْ مع رمنانت الذي يعتقد أنّ كانط اشتغل بكتابة الفصل الخامس الذي خصّصه لنقد البرهان الكسمولوجيّ قبل الفصل الرابع الذي خصّصه لنقد البرهان الوجوديّ، وقبول هذا الرأي يوضح ثلاث حقائق هي:

أ- الانتقاد الشديد للبرهان الكسمولوجيّ في الفصل الرابع المخصّص للبرهان الوجوديّ، تقريبًا سطحيٌّ بالقياس إلى ما أتى في الفصل اللاحق.

ب- البحث في البرهان الكسمولوجيّ في الفصل الخامس خلا من أيّ إشارةٍ إلى إشكاليّات البرهان الوجوديّ الذي عدّه باطلاً من أساسه إلى رأسه.

ج- على الرغم من أنّ كانط يدّعي في الفصل الرابع في مقام إبطال البرهان الوجوديّ عن طريق نقد نتيجته وتبديلها إلى أمرٍ مشروط، ولكنّه في الفصل الخامس لا يقبل ذلك التدبير من صاحب البرهان الكسمولوجيّ الذي يتّهمه بالاستناد إلى البرهان الوجوديّ[١].

دراسة وجهة النظر الكانطية

النقطة الأولى التي تستحقّ الإشارة إليها في مقام مناقشة أفكار كانط حول البرهان الكسمولوجيّ وغيره، هي أنّ انتقادات كانط لهذا البرهان وغيره من البراهين التي يتعرّض للحديث عنها، مبنيّةٌ على النظام المعرفيّ الكانطيّ، ومن الواضح أنّ قبول الإطار المعرفيّ الكانطيّ يقتضي بالضرورة الموافقة على انتقاداته للبرهان الكسمولوجيّ. وبالتالي من لا يقبل هذا الإطار أو النظام المعرفيّ يمكنه عدم قبول ما بُني عليه من أفكارٍ نقديّة.

وبغضّ النظر عن هذه الملاحظة الأوّليّة، ثمّة ما يستحقّ الذكر في مقام مناقشة انتقادات كانط. وهنا يمكن أن نقول الآتي:

أوّلًا: ذكر كانط، كما لاحظنا في بعض ما تقدّم، رجوع البرهان الكسمولوجيّ إلى الوجوديّ، وأشار إلى هذا المعنى هو أنّه في البرهان الكسمولوجيّ يتوسّل صاحب البرهان بالتجربة، ولمّا كانت التجربة لا تنفع في التعرّف إلى المصداق الخارجيّ للوجود الأسمى أو الأكثر واقعيّةً، فلأجل هذا يسعى صاحب هذا البرهان إلى التعرّف إلى صفات الله من خلال التعرّف إلى صفات الموجود الأكثر واقعيّةً واستنتاجها منها. وفي هذا استخدام أو استعادة للبرهان الوجوديّ.

---

1. Bennet, Jonathan, ***Kant's Dialectic***, Cambridge university press, 1974, pp. 240-254.

وفي مقام النقد للنقد الكانطيّ نقول إنّ البرهان الكسمولوجيّ ليس برهانًا تجريبيًّا، بل وبحسب ما أشار هو نفسه في ثنايا البحث عن البرهان الطبيعيّ - اللاهوتيّ/ الكلاميّ، وفي سياق المقارنة بين البرهانين قال هو نفسه: إنّ هذا البرهان يتعلّق بكلّ عالمٍ ممكنٍ، وبالتأكيد وعلى خلاف رأيه هو لا يتعلّق هذا البرهان بـ «تجربة» كلّ عالمٍ ممكنٍ. والصلة الوحيدة لهذا البرهان بعالم التجريب وخاصّةً بحسب صياغة الفلاسفة المسلمين لهذا البرهان هو القبول، على الأقل بوجود شيءٍ واحدٍ لا أكثر، وإدراك وجود واحدٍ لا يحتاج إلى التجربة بالمعنى العلمي للتجربة بل يمكن إدراك هذا الوجود الواحد بالبداهة. ومن لا يقبل هذا المقدار من الوجود أو يشكّ فيه لا يمكن فتح النقاش معه حول هذا البرهان.

ثانيًا: إذا توسّل الفلاسفة الذين يثبتون وجود الله بواسطة البرهان الكسمولوجيّ، إذا توسّلوا بالبرهان الوجوديّ لمعرفة صفاته، فإنّ هذا لا يعني أبدًا توقّف تماميّة البرهان الكسمولوجيّ على الوجوديّ، بحيث يمكن تحويل الأوّل إلى الثاني. وذلك لأنّ البرهان الكسمولوجيّ لا يهدف إلى التعرّف إلى صفات الله ولا إلى إثباتها؛ بل الهدف الأقصى الذي يُراد من هذا البرهان تحقيقه هو إثبات الوجود الأسمى، أمّا ما هي سائر صفات هذا الوجود فذلك أمرٌ آخر.

ثالثًا: إنّ محاولة كانط إعادة البرهان الكسمولوجيّ إلى الوجوديّ، عن طريق عكس مدّعيات الكسمولوجيّ لا تخلو من إشكالٍ. وذلك لأنّ القضية التي يعكسها كانط ليست هي البرهان الكسمولوجيّ نفسه بل هي نتيجته، والصحيح هو أنّه كان على كانط تطبيق هذه المحاولة على مقدّمات البرهان وليس على نتيجته. وبعبارة أخرى: إنّ البرهانين يهدفان إلى إثبات الموجود الأسمى والأكثر واقعيّةً ولكن كلّ واحدٍ منهما يفعل ذلك على طريقته الخاصّة به. ومهما يكن من أمرٍ فإنّ وحدة المدّعى والاتفاق في النتيجة لا تسمح بالحكم بوحدة البرهانين وإحالة أحدهما إلى الآخر.

وبناءً على ما تقدّم ليس بالضرورة أن يرجع البرهان الكسمولوجيّ إلى البرهان الوجوديّ. ويمكن ملاحظة هذا الاختلاف في صياغة الفلاسفة المسلمين لهذا البرهان؛ وذلك لأنّ ثمّة جهودًا كبيرةً بذلها هؤلاء الفلاسفة للتدقيق في معنى الوجوب والإمكان

سمحت بتحوّل هذه المفاهيم واكتسابها معاني أكثر دقّةً أسهمت في صياغة البرهان بطريقة مختلفة أكثر إتقانًا وإحكامًا. وفي ما يأتي نشير إلى بعض هذه الصياغات.

ب. البرهان الكسمولوجيّ في الفلسفة الإسلاميّة

ابن سينا

يطرح ابن سينا برهان الوجوب والإمكان في النمط الرابع من الإشارات والتنبيهات، ويسمّيه برهان الصديقين. وحاصل كلامه في هذا البرهان ما يأتي[١]:

كلّ موجودٍ إذا التُفِت إليه من حيث ذاته من غير التفاتٍ إلى غيره: فإمّا أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه. أو لا يكون. فإن وجب فهو الحقّ بذاته، الواجب الوجود من ذاته وهو القيّوم. وإن لم يجب، لم يجز أن يقال: إنّه ممتنع بذاته بعد ما فُرِض موجودًا...؛ [بل إذا اشترُط عدم علّته كان ممتنعًا وإذا اشترُط وجود علّته كان واجباً بالغير] وإن لم يُشترط شيء من ذلك فهو الإمكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع. فكلّ موجودٍ: إمّا واجب الوجود بذاته، أو ممكن الوجود بذاته. فإذا وُجِدت علة ممكنِ الوجود بالذات صار موجودًا بالضرورة وواجبًا بغيره أي بعلّته، وإذا انعدمت علّته كان عدمه واجبًا لانعدام علّته. وأما إذا لوحظ في حدّ ذاته بغضّ النظر عن وجود علّته أو عدمها كان ممكنًا.

إذًا الموجودات الممكنة متعلّقة بعلّتها من حيث الوجود، ولمّا كان آحاد سلسلة العلل والمعلولات ممكنة الوجود بالذات، ولما كان التسلسل مستحيلاً، فقد اقتضى ذلك بالضرورة أن تكون سلسلة الممكنات كلّها محتاجة إلى علّة واجبة الوجود وضرورة الوجود ذاتيّة لها؛ وذلك لأنّ هذه العلّة لو كانت ممكنة الوجود بالذات لكانت جزءًا من السلسلة المذكورة. وعلّة المجموعة يجب أن تكون خارج هذه المجموعة

---

١. الطوسي، الخواجة نصير الدين، والرازي، الإمام فخر الدين، ***شرحي الإشارات***، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٣ هـق. ص ١٩٤-١٩٨.

ولا يمكن أن تكون جزءًا منها؛ لأنّ العلّة هي أوّلا علّة الآحاد وهي بعد ذلك علّة المجموعة، ولولا ذلك لما كانت آحاد المجموعة محتاجة إليها.[١]

ويشير الشيخ الرئيس في تتمّة كلامه إلى برهان الوسط والطرف ويقول:

كلّ جملةٍ مترتّبةٍ من علل ومعلولات على الوِلاء، وفيها علّة غير معلولة، فهي طرفٌ؛ لأنّها إن كانت وسطًا فهي معلولة... كلّ سلسلةٍ مترتّبةٍ من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية، فقد ظهر أنّها إذا لم يكن فيها إلا معلولٌ احتاجت إلى علّة خارجة عنها، لكنّها تتّصل بها لا محالة طرفًا. وظهر أنّه إن كان فيها ما ليس بمعلولٍ، فهو طرفٌ ونهاية. فكلّ سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بالذات.

وفي ختام النمط الرابع يصف ابن سينا هذا البرهان بـ «برهان الصدّيقين» ويعلّل وصفه بهذا الوصف بأنّ المستدلّ به يثبت وجود الله دون الاستناد إلى آيات سبحانه في الآفاق أو في الأنفس، إنّما بالاستناد إلى التأمّل في ذات الواجب دون سواه. ولا يغفل الإشارة إلى قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحق﴾، وهذه الآية حكم لقومٍ من الناس عند ابن سينا، ثمّ ينقل قوله تعالى: ﴿أولم يكفِ بربّك أنّه على كلّ شيء شهيد﴾، ويعلّق عليها بقوله: «إنّ هذا حكمٌ للصدّيقين الذين يستشهدون به لا عليه»[٢].

ويقول نصير الدين الطوسي في مقام شرح كلام ابن سينا:

المتكلّمون يستدلّون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق؛ وبالنظر في أحوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة. والحكماء الطبيعيّون أيضًا يستدلّون بوجود الحركة على محرّك، وبامتناع اتّصال المحرّكات لا إلى نهاية، على وجود محرّكٍ أوّل

---

١. النص الوارد أعلاه هو ترجمة للنص الفارسي الذي تصرّف فيه المؤلّف بهدف تسهيل العبارة واختصر إلى حدٍّ مّا، فراعينا في الترجمة بالعربية احترام النص الفارسي واحترام النصّ العربي المنقول عن ابن سينا قدر المستطاع ولكنّ صعوبة نصّ ابن سينا دعتنا إلى التصرّف في النقل ومحاباة النصّ الفارسي. وأمّا النصّ العربي لابن سينا في هذه الفقرة الأخيرة فهو كالآتي: «كلّ جملةٍ كلّ واحدٍ منها معلول، فإنّها تقتضي علّة خارجة عن آحادها؛ وذلك لأنّها: إمّا ألا تقتضي علّة أصلاً فتكون واجبةً غير ممكنة، وكيف يتأتّى هذا، وإنّما تجب بآحادها؟ وإمّا أن تقتضي علّة، هي الآحاد بأسرها، فتكون معلولةً لذاتها، فإنّ تلك الجملة والكلَّ شيءٌ واحدٌ. وأمّا الكلُّ بمعنى كلّ واحدٍ فليس تجب به الجملة. وإمّا أن تقتضي علّةً هي بعض الآحاد، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعضٍ، إذا كان كلّ واحدٍ منها معلولاً؛ لأنّ علّته أولى بذلك. وإمّا أن تقتضي علّة خارجة عن الآحاد كلّها، وهو الباقي...» (انظر: ابن سينا، *الإشارات والتنبيهات*، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الثالثة، دار المعارف، مصر، لا تاريخ، ص ٢٣-٢٤.) (المترجم)

٢. ابن سينا، *الإشارات والتنبيهات*، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الثالثة، دار المعارف، مصر، لا تاريخ، ص ٥٤-٥٥. (المترجم)

غير متحرّك، ثم يستدلّون من ذلك على وجود مبدإٍ أوّل. وأمّا الإلهيّون فيستدلّون بالنظر في الوجود، وأنّه واجبٌ وممكنٌ، على إثبات واجب، ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والإمكان، على صفاته، ثمّ يستدلّون بصفاته، على كيفية صدور أفعاله عنه، واحدًا بعد واحدٍ.[١]

ملّا صدرا

لا يرى ملاّ صدرا أنّ برهان الوجوب والإمكان هو أفضل البراهين لإثبات وجود الله. ويبرّر ملاّ صدرا موقفه من هذا البرهان بالآتي: فهو يعترف لهذا البرهان بفضيلة أنّه لا يسير وفق طريقة المتكلّمين في برهان الحدوث، كما أنّه لا يتطابق مع أسلوب برهان الحركة الذي يعتمده العلماء الطبيعيّون، وبالتالي لا يستدلّ على وجود الله بمخلوقاته وآثار وجوده ولا يجعلها واسطة في الاستدلال، غير أنّه على الرغم من هذه الفضيلة يواجه نقصًا وهو الاستناد إلى مفهوم الإمكان الذي يعتبر من خصائص الماهيّات، وبناءً على هذا النقص لا يمكن عدّه أشرف البراهين وأعلاها قيمةً ولا يجوز الحكم باختلافه عن ما أشير إليه من براهين اختلافًا جذريًّا. والبرهان الذي يرى ملاّ صدرا أنّه أشرف البراهين ويرتضيه دليلاً على إثبات الله تعالى هو صيغةٌ من صيغ البرهان الوجوديّ، وهو الذي يصفه بأنّه برهان الصدّيقين. وسوف نستند إلى كلام الأستاذ الشهيد مرتضى مطهّري لنقدّم خلاصةً وافيةً ما أمكن عن هذا البرهان[٢].

يعتقد الشهيد مطهّري أنّ فهم هذا البرهان الصدرائي يتوقّف على فهم هذه المبادئ أو الأصول الخمسة:

١. أصالة الوجود

٢. وحدة الوجود

---

١. الطوسي، الخواجة نصير الدين، والرازي، الإمام فخر الدين، ***شرحي الإشارات***، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٣ هـق. ص ٢١٤.

٢. طباطبائي، سيد محمد حسين، ***أصول فلسفه وروش رئاليسم***، تقديم وهوامش مرتضى مطهري، دفتر انتشارات اسلامي، ١٣٦٠ هـ. ش، ص ٩٢-٩٣.

٣. حقيقة الوجود التي لا تقبل العدم

٤. حقيقة الوجود في نفسه، وبغضّ النظر عن أيّ حيثيّةٍ أو جهةٍ، مساوية للكمال والإطلاق والغنى والشدّة والفعليّة والعظمة والجلال وعدم الحدّ والنوريّة؛ والنقص والتقيّد والفقر وغيرها تأتي من جهة الأعدام

٥. العدم وشؤونه وما يترتّب عليه من النقص والضعف والمحدوديّة وغيرها، ترد على الموجودات من باب المعلوليّة.

بعد بيان هذه المبادئ والمقدّمات يُقال أنّ حقيقة الوجود هي عين الموجوديّة وعدمها محالٌ. وحقيقةُ الوجود هذه، ليست مشروطةً بأيّ شرط، هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى، فإنّ الكمال والعظمة والشدّة والاستغناء والجلال والكِبرَ والفعليّة وعدم الحدّ، هي المعاني المقابلة للنقص والصغر والإمكان والمحدوديّة وهي تنشأ من الوجود وليس لها حقيقة سوى الوجود؛ إذا الوجود في حدّ ذاته مساوٍ لعدم المشروطية بشيء آخر؛ أي مساوٍ للوجوب الذاتي الأزليّ، كما هو مساوٍ للكمال والعظمة والشدّة والفعليّة. والنتيجة التي تترتّب على هذا وبغضّ النظر عن أيّ تعينٍ يلحقها من الخارج مساويةٌ لذات الحقّ التي لم تزل ولا تزال. وعليه يتبيّن أنّ أصالة الوجود تهدي العقل بشكلٍ مباشرٍ ودون وساطة أيّ شيء آخر إلى معرفة الحقّ تعالى بذاته، وليس إلى أيّ شيءٍ آخر؛ بحيث نتعرّف إليه تعالى بواسطته.

يقول ملاّ صدرا في المجلّد السادس من الأسفار، بعد عرضه طريقته في البرهان وصياغته لما تصحّ تسميته ببرهان الصدّيقين من وجهة نظره، إنّ الطريقة التي اعتمدها لا تصلح لجميع الناس فثمّة من لا يقدر على استنباط الأحكام الكثيرة من أصل واحدٍ؛ ولأجل هذا يشير إلى عددٍ من البراهين التي اعتُمِدت في الفلسفة، ويبدأ عرضه بالكلام على البرهان بالصياغة السينويّة بنسختها الصدرائيّة فيقول:

... بيّنّا خواصّ واجب الوجود ووحدته حيث ذكرنا أنّ الموجود ينقسم بحسب المفهوم إلى واجب وممكن والممكن لذاته لا يترجّح وجوده على عدمه، فلا بدّ له من مرجِّح من خارج؛ وإلا ترجَّح بذاته فكان ترجّحه واجبًا لذاته فكان واجب الوجود بذاته

وقد فُرِض ممكنًا، وكذا في جانب العدم فكان ممتنعا وقد فرض ممكنًا هذا خلف فواجب الوجود لا بدّ من وجوده فإنّ الموجودات حاصلةٌ فإنْ كان شيء منها واجبًا فقد وقع الاعتراف بالواجب وإلا فوقع الانتهاء إليه لبطلان ذهاب السلسلة إلى غير نهاية كما مر بيانه والدور مستلزمٌ للتسلسل فهو محالٌ أيضًا مع أنّه يوجب تقدم الشيء على نفسه وذلك ضروري البطلان ولا يدفع بطلانه اختلاف الحيثية التعليلية لأنها غير مكثرة للذات الموضوعة لهما فالدور مع أنه يستلزم التسلسل يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهذا المسلك أقرب المسالك إلى منهج الصديقين وليس بذلك كما زعم؛ لأنّ هناك يكون النظر إلى حقيقة الوجود وهاهنا يكون النظر في مفهوم الموجود. وحاصله أن النظر في مفهوم الموجود والموجوديّة يعطي أنه لا يمكن تحققه إلا بالواجب؛ إذ لو انحصر الموجود في الممكن لم يتحقق موجود أصلًا؛ لأنه على هذا التقدير تحقّق الممكن إما بنفسه بدون علة وهو محال بديهة، أو بغيره وذلك الغير أيضًا ممكنٌ على هذا التقدير فإما أن يتسلسل الآحاد أو يدور أو يؤدّي إلى الواجب والشقّان الأولان باطلان وكذا الثالث؛ لأنه خلاف المقدر وإن كان حقّا لازمًا لأن نقيضه وهو خلو الممكن عنه باطل فهذا ما وصفه الشيخ في الإشارات بأنه طريقة الصديقين وتبعه المتأخرون فيه.[1]

وبعد هذا الموقف والنقل يعرض إشكالين على البرهان:

يعبرّ عن أحدهما بقوله:

«ألستم قد أخذتم في الدليل وجود الممكن لما يشاهد من عدمه بعد وجوده أو قبله».

فيردّ هؤلاء بقولهم:

«إنّ هذا البرهان غير متوقف إلا على وجودِ موجودٍ ما، فإن كان واجبًا فهو المرام وإن كان ممكنًا فلا بدّ أن يستند إلى الواجب بالبيان المذكور» (ملاّ صدرا، الأسفار، ج ٦، ص: ٢٧).

---

١ . الشيرازي، صدر الدين محمد، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٠ هـ. ق. المجلد السادس، ص ٢٦-٢٧.

وبالتالي لا استناد إلى سبق العدم ولحوقه ولا إشارة إليه في هذا البرهان.

ويعبرّ عن النقد الثاني بقوله:

ثم استشكلوا في كون البيان برهانًا بأنّ الاحتجاج منحصرٌ في الإنيّ واللمّيّ والواجب تعالى ليس معلولًا لشيءٍ أصلًا بل هو علة لجميع ما عداه فكلّ ما يستدلّ به على وجوده يكون دليلًا إنيًّا وهو لا يعطي اليقين. (ملا صدرا، الأسفار، ج ٦، ص: ٢٧)

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ العلاّمة الطباطبائيّ يعلّق معترضًا على كلام ملاّ صدرا بقوله:

فيه أنّ الذي لا يفيد اليقين هو ما كان السلوك فيه من المعلول إلى العلّة، لتوقّف العلم بوجود المعلول على العلم بوجود العلّة، فلو عكس لدار. وأمّا السلوك من بعض اللوازم العامّة التي لا علّة لها كلوازم الموجود من حيث هو موجود إلى بعضٍ آخر فهو برهانٌ إنيٌّ مفيدٌ لليقين، كما بُيِّن في فنّ البرهان من المنطق، ومنه جميع البراهين المستعملة في الفلسفة الأولى[1].

وبالعودة إلى ملاّ صدرا فإنّه يقرّر ردّهم على النقد الثاني بقوله:

فأجابوا عنه بأنّ الاستدلال بحال مفهوم الموجود على أن بعضه واجبٌ لا على وجود ذات الواجب في نفسه الذي هو علة كلّ شيءٍ فكون مفهوم الموجود مشتملًا على فردٍ هو الواجب حالٌ من أحواله التي اقتضاها فالاستدلال بحال تلك الطبيعة المشتركة على أخرى معلولة للحال الأولى[2].

وبحسب تعبير العلاّمة الطباطبائي الاستدلال هو بلازم عامٍّ للوجود على لازمٍ آخر من لوازمه. ثمّ يتابع صدر المتألّهين فيقول:

وربمّا قرّروا الجواب بأنّه ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه إلى هذا المفهوم وثبوته له على نحو ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذي المؤلف فوجود الواجب في نفسه علة لغيره مطلقًا وانتسابه إلى

---

١. ملاّ صدرا، *الأسفار الأربعة*، ج ٦، ص: ٢٧. الهامش الثالث. (المترجم)

٢. ملاّ صدرا، *الأسفار الأربعة*، ج ٦، ص: ٢٧. الهامش الثالث. (المترجم)

هذا المفهوم معلول له وقد يكون الشيء في نفسه علة لشيء وفي وجوده عند آخر معلولًا كما حُقّق في موضعه[١].

الأستاذ الشهيد مطهّري

يعرّف الأستاذ مطهّري في مقدمة المقالة الثامنة من كتاب أسس الفلسفة والمذهب الواقعيّ عددًا من المصطلحات الفلسفيّة فيقول:

إنّ الفلاسفة قديمًا كانوا يعرّفون الواجب والممكن والممتنع بقولهم: الواجب هو الذي تقتضي ذاته وماهيّته وجوده، والممتنع هو الذي تقتضي ذاته وماهيّته عدمه، والممكن هو الذي ذاته وماهيّته لا تقتضي الوجود ولا العدم. وبعد التدقيق التفت الفلاسفة إلى أنّ هذا التعريف ناقصٌ وليس دقيقًا؛ بل هو أقرب ما يكون إلى الطفوليّة، وسألوا كيف يمكن لذاتٍ أن تقتضي وجودها فهذا الكلام لا معنى له، وكيف يمكن لشيء أن يعطي الوجود لنفسه أو العدم؟! وقالوا: إذا كان ثمّة واجبُ الوجود فمعناه هو الذات التي وجودها ليس معلولًا لعلّة خارجيّةٍ. وإذا كان ثمّة ممتنع الوجود فمعناه أنّ عدمه ليس ناجمًا عن تدخّل من خارجٍ... والتعريف الأدقّ أو الدقيق للواجب هو: ذاتٌ وماهيّة لو تصوّرها العقل لانتزع الوجود من حاقّ ذات تلك الماهيّة، وغير هذا محالٌ. وممتنع الوجود ماهيّةٌ لو نظر العقل فيها لانتزع عدمها من حاقّ ذاتها. وعليه فواجب الوجود ذاتٌ ليست معلولةً للغير، والعقل ينتزع وجودها من حاقّ ذاتها، والممتنع ذاتٌ ينتزع العقل عدمها من حاقّ ذاتها... والممكن ذاتٌ لا ينتزع العقل لا وجودها ولا عدمها من حاقّ ذاتها بل موجوديّتها ومعدوميّتها مرهونةٌ بالغير ومستندةٌ إليه... ثمّ أدّى غوص الفلاسفة في أبحاث الإلهيّات إلى مزيد من الاكتشافات العقلية المرتبطة بهذه المفاهيم فتبيّن لهم أنّ الواجب ليس مؤلّفًا من وجود وماهيّة؛ بل الواجب هو محض الوجود والوجود هو هويّته الصرفة، وأعرضوا عن تعريفهم الواجب بأنّه

---

١. المصدر نفسه.

«ماهيّة تقتضي...» واستعاضوا عن هذا التعريف بتعريف جديد نصّوا فيه على أنّ الواجب هو حقيقةٌ هي الوجود المحض وقائمة بالذات[١].

ويتابع المرحوم الشهيد مطهّري بحثه في قانون العلّيّة، ويشرح تصوّره لمجموعةٍ من المفاهيم المرتبطة بهذا البحث فيتحدّث عن الجبر العلّيّ والمعلوليّ، وعن حاجة المعلول إلى العلّة في الحدوث والبقاء، وعن الوجوب بالذات والوجوب بالغير، وبعد ذلك ينتقل إلى الحديث عن معنيين من معاني الضرورة الذاتية، هما: الضرورة الذاتية المنطقيّة والضرورة الذاتية الفلسفيّة؛ وكلتا هاتين الضرورتين سواء كان ذلك في المنطق أم في الفسلفة هما المعنى المقابل للإمكان والامتناع.

وعندما يتحدّث المناطقة عن الضرورة يجعلونها دائمًا المعنى المقابل للضرورة الوصفية والشرطيّة. والضرورة الوصفية هي ضرورة ثبوت محمولٍ لموضوع ولكن ليس على الإطلاق؛ بل حين اتّصافه بصفة محدّدة، أو خضوعه لحالةٍ معيّنة، كأن نقول: الحركة للجسم ضروريّة عندما تتوفّر قوّة دافعة نحو الحركة وعندما لا توجد قوّة معيقة لتأثير تلك القوّة المحرّكة. والضرورة الذاتيّة هي بحيث يكون ثبوت محمول لموضوعٍ ضروريًّا مطلقًا دون تدخّل خارجيٍّ. كما في مثال الجسم ممتدٌّ، والإنسان حيوانٌ.

أمّا الفلاسفة فإنّ الضرورة الذاتيّة عندهم هي المعنى المقابل للضرورة الغيريّة (وليس الضرورة الوصفيّة)، ومن هنا انقسم الوجوب عندهم إلى قسمين وجوبٌ بالذات ووجوبٌ بالغير. والاختلاف الأساس بين الضرورة الذاتية المنطقية والضرورة الذاتية الفلسفيّة أنّ الأولى تتعلّق بالقضايا والثانية تتعلّق بالواقع ونفس الأمر.

ثمّ ينتقل الأستاذ الشهيد إلى تعريف رابعٍ للواجب والممكن والممتنع على ضوء نظرية أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة. وعلى ضوء هذا التعريف الجديد تكون الضرورة والإمكان والامتناع (وفق هذا الترتيب) من شؤون الوجود والماهية والعدم. فالضرورة مطلقًا (سواء كانت بالذات أو بالغير) من شؤون الوجود، من هذه الجهة وهي أنّ العلاقة بين الوجود والموجوديّة ضروريّة؛ وذلك لأنّه بناء على أصالة الوجود الوجود عين الموجوديّة والواقعيّة،

---

١. *اصول فلسفه وروش رئاليسم*، انتشارات اسلامي، ١٣٥٩ هـ. ش. الأجزاء (١-٣)، ص ٤١٢-٤٢٦.

وفرض وجودٍ غير موجودٍ فرضُ محالٍ. وأمّا الإمكان فإنّه من شؤون الماهيّة وذلك لأنّ علاقة الماهية بالوجود والعدم علاقة حيادٍ وتقبّلٍ فهي تقبل الوجود كما تقبل العدم، وليس فرض أحدهما ضروريًّا لها. والامتناع من شؤون العدم؛ وذلك لأنّ نسبة المعدوميّة إلى العدم هي نسبة الضرورة، وليس الامتناع سوى ضرورة عدم الشيء.

والمسألة التي تطرح هنا هي: أنّ المعلولات بناء على أصالة الوجود من سنخ الموجودات ولها وجوبٌ بالغير، وبنحوٍ من الأنحاء لها إمكانٌ ذاتيٌّ؛ وذلك لأنّ من لوازم الوجوب بالغير الإمكان الذاتيّ، ولمّا كنّا قد قلنا آنفًا: إن الإمكان من شؤون الماهية والضرورة شأن وسمة الوجودات، فكيف يمكن تصوير الإمكان الذاتيّ للوجود والموجودات؟ وفي الجواب عن هذا السؤال يمكن القول: إنّ الإمكان الذاتي والاحتياج من المعلولات بالقياس إلى عللها، يختلف عن الإمكان الذاتيّ الثابت للماهيّات؛ وذلك أنّ معنى الإمكان الذاتي الماهويّ هو عدم اقتضاء الماهيّة في حدّ نفسها لأيٍّ من الوجود أو العدم، أو فلنقل تساوي علاقتها بالوجود والعدم. وهذا المعنى لا يصحّ في ما يرتبط بالوجودات، فالإمكان الذاتي للوجودات معناه أنّ حقيقة ذات هذه الموجودات هي عين المعلولية وعين الاحتياج وعين التعلّق بالعلّة، ومعناه أن ليس لها حيثيّة سوى حيثيّة الانوجاد وليس في حدّ ذاتها الفعل والتأثير، وعلاقتها بعلّتها هي عين ذاتها. وقد طرح ملاّ صدرا هذا المعنى لأوّل مرّةٍ تحت عنوان الإمكان الفقريّ.

وأمّا في كتاب ***التوحيد*** فإنّ الشهيد مطهّري يعرض في سياق الحديث عن براهين إثبات وجود الله تعالى، ثلاثة براهين يصفها بأنّها عقليّة - فلسفيّة، وهي[١]: برهان المحرّك الأوّل لأرسطو، برهان الإمكان والوجوب لابن سينا، وبرهان الصديقين لملاّ صدرا. وخلاصة تقريره لبرهان ابن سينا هي: لا شكّ في وجود شيء في هذا العالم. وهذه الموجودات إمّا ممكنة الوجود وإما واجبة. فإذا كان بين موجودات العالم واجبٌ فهو المطلوب، وإذا لم يكن بينها واجبٌ فإنّه وبمقتضى أنّ الممكن لا يستغني عن العلّة، فإنّها محتاجة إلى علّة،

---

١. مطهري، مرتضى، *توحيد*، انتشارات صدرا، ١٣٧٣ هـ. ش. ص ١٩٣-٢٢٠.

وهكذا تولد سلسلة من العلل والمعلولات. ومن المحال أن تتشكّل سلسلة الموجودات من عددٍ لا يتناهي من العلل الممكنة، ويدلّ على هذا أمران:

أحدهما: أنّه يستحيل تسلسل العلل المتزامنة (وليس العلل التي ينفكّ أحدها عن الآخر بلحاظ الزمان).

وثانيهما: وهو أبسط من الأوّل ولم يذكره ابن سينا ولعلّ نصير الدين الطوسي هو أوّل من ابتكره، وحاصله أنّه لو كانت جميع أجزاء نظام العالم ممكنةً (أي كانت كلّ أجزاء هذا النظام وحلقاته ممكنة الوجود وممكنة العدم) فالسؤال هو: لماذا وجدت ولماذا وجب وجودها؟ وبعبارة أخرى: ما الذي يجعل من عدم جميع هذه العلل والمعلولات محالاً؟ وما الذي سدّ باب العدم على جميع موجودات العالم، وعلى الرغم من إمكان عدم وجود شيء نرى أنّ في العالم موجوداتٍ شتّى؟ وهكذا يتبيّن أن جميع نظام الممكنات له حكم الممكن الواحد، أي أنّه معتمدٌ في وجوده على وجود الواجب.

ويتابع الأستاذ مطهّري كلامه فيبيّن أنّ هذا الأسلوب في معالجة الأمر يغنينا عن الخوض في البراهين الدالّة على استحالة التسلسل، وذلك أنّنا ببعض الحسابات الفلسفيّة البسيطة ندرك أنّه ما دام في العالم ضرورة ووجودٌ، فإنّ واجب الوجود ثابتٌ في عالم الوجود، وجميع الموجودات مستندةٌ في وجودها إلى هذا الواجب بالذّات. على الرغم من هذا كلّه يبقى برهان الصدّيقين بنسخته الصدرائية أشرف البراهين وأعلاه وأكثرها إتقانًا ومتانةً، بحسب مطهّري.

المصادر:

١. ابن سينا، ***الإشارات والتنبيهات***، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الثالثة، دار المعارف، مصر، لا تاريخ.

٢. ***اصول فلسفه وروش رئاليسم***، انتشارات اسلامي، ١٣٥٩ هـ. ش.، الأجزاء (١-٣).

٣. الشيرازي، صدر الدين محمد، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة***، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٠ هـ. ق.

٤. طباطبائي، سيد محمد حسين، ***أصول فلسفه وروش رئاليسم***، تقديم وهوامش مرتضى مطهري، دفتر انتشارات اسلامي، ١٣٦٠ هـ. ش.

٥. الطوسي، الخواجة نصير الدين، والرازي، الإمام فخر الدين، ***شرحي الإشارات***، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٣ هـق.

٦. كانت، إيمانويل، ***تمهيدات***، الترجمة الفارسية: حدّاد عادل، غلامعلي، مركز نشر دانشگاهى، ١٣٧٠ هـ. ش.، مقدمة المترجم.

٧. كانط، ***نقد العقل المحض***، ترجمة غانم هنا، المنظّمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٣.

٨. كانط، ***نقد العقل المحض***، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لا تاريخ.

٩. مطهري، مرتضى، ***توحيد***، انتشارات صدرا، ١٣٧٣ هـ. ش.

10. Bennet, Jonathan, ***Kant's Dialectic***, Cambridge University press, 1974.

11. Cassirer, H. V., ***Kant's First Critique***, London, Allen and Unwin, 1945.

12. Kant, Immanuel, ***Critique of Pure Reason***, trans. Notman Kemp Smith, Macmillan and Company Limited, 1964, BXXX.

«بوت» في مقابل «لوغوس»: نقدُ الفلاسفة الدينيين الروس لكانط والكانطية الجديدة في مطلع القرن العشرين[1]

مايكل ا.ميرسون

تطرّق الكاتب في هذه المقالة إلى بيان تفاصيل النقد الموجّه لفلسفة كانط والكانطيين الجدد من قبل الفلاسفة الروس الذين ظهروا على الساحة الفكرية في باكورة القرن العشرين، والرؤية المشتركة التي جمعتهم أنّ كانط ومن عُرفوا بالكانطيين الجدد أساؤوا للأنطولوجية الفلسفية بحيث تنزّلوا بها إلى مستوى منهجيةٍ عقليةٍ بحتة، وفي هذا السياق دعوا إلى ضرورة إحياء الأورثوذكسية الشرقية وترويجها في شتّى أرجاء العالم بصفتها فكراً متكاملاً.

اختار كاتب المقالة أربعةً من المفكّرين الروس، هم إيرن[2]، وبيردياييف[3]، وبولكاكوف[4] وتروبيتسكوي[5].

الجدير بالذكر هنا أنّ إيرن المتعصّب لبلده روسيا، اعتبر العسكرة الألمانيّة نتيجةً طبيعيّةً للنزعة الظاهراتيّة التي تبنّاها إيمانويل كانط، لذلك رأى من الضروري التصدّي لها.

بيردياييف دعا إلى مواجهة المدّ الكانطي والكانطيّة الجديدة بأسلوبٍ آخر متأثّراً بنظريات الفيلسوف نيتشه، حيث قال ينبغي للفيلسوف طرح آرائه بشكلٍ مباشرٍ وبحسب الواقع الذي يواكبه؛ واعتبر كانط بأنّه السبب في البلايا الجادّة التي حلّت بالحضارة الغربيّة.

بولكاكوف طرح نظريّاته الفلسفيّة الاقتصاديّة في مقابل مبادئ فلسفة كانط والكانطيين الجدد، ودعا إلى ضرورة تغيير بوصلة النشاط الفكري الاقتصادي ليصبح على غرار الفكر الفلسفي الذي تبنّاه هؤلاء، وذلك

---

١. المصدر:

Meerson, M. (1995). **Put' against Logos: The Critique of Kant and Neo-Kantianism** by Russian Religious Philosophers in the Beginning of the Twentieth Century. ***Studies in East European Thought***, 47(3/4), 225-243

تعريب: هبة ناصر.

2. Ern

3. Berdiaev

4. Bulgakov

5. Trubetskoi

باعتبار أنّ كانط قدوةٌ في نظريته التي تقوّمت على الأسس القبليّة للمعرفة، لذا لا بدّ من السير على نهجه المعرفي؛ وهذا يعني أنّ هذا الفيلسوف الروسي قد ألزم نفسه بضرورة الاعتماد على المبادئ القبلية للنشاط الاقتصادي. ومن جملة الأمور التي أكّد عليها أنّ نظريات كانط قد أسفرت عن حدوث تناقضٍ كبيرٍ بين الذوات (النومينات) والظواهر (الفينومينات)، كما اعتبر العلم على غرار الإنتاج من منطلق حاجته للعمل إلا أنّ كانط برأيه غفل عن هذه المسألة؛ والمؤاخذة التي أوردها عليه هي تقسيمه العقل إلى نظري وعملي باعتبار أنّه تقسيمٌ خاطئ ولا أساس له من الصحّة.

فضلاً عن ذلك فقد وصف بولكاكوف الأصول الفلسفية التي تنبّاها كانط والكانطيون الجدد بأنّها متقوّمة بشكلٍ أساسي على قواعد إبستيمولوجية فردانية.

وأمّا أهمّ وأدقّ المؤاخذات والإشكالات الفلسفية على كانط والكانطيين الجدد فقد طرحت من قبل الفيلسوف تروبيتسكوي، ونقده يتلخّص بما يلي: ليس من الممكن بتاتاً إيجاد فلسفةٍ إبستيمولوجيةٍ مستقلّةٍ؛ لأنّ كلّ نظريّة إبستيمولوجيّة لا بدّ وأن تكون منبثقةً من جذورٍ أنطولوجيّةٍ، فهي دون ذلك تمسي عقيمةً ولا طائل منها؛ وفي هذا السياق قال: إنّ إبستيمولوجيا كانط تعاني من ثلاثة نواقص أساسيّة وهي كالتالي:

١) الخلط بين مسائل علم النفس والقواعد المنطقيّة.

٢) طرح نظريات ميتافيزيقية بشكلٍ مباشرٍ دون بيان طبيعتها الميتافيزيقية.

٣) عدم القدرة على طرح الأسلوب المتعالي في إطارٍ موضوعي متقنٍ.

إذن، كاتب المقالة مايكل أ. ميرسون تطرّق إلى بيان النقد الذي ساقه هؤلاء المفكّرون الروس على فلسفة كانط والكانطيين الجدد.

التحرير

******

مُقدّمة تاريخيّة

في مُستهلّ القرن العشرين، اكتسب الفكرُ الفلسفيُّ الروسي حياةً جديدةً عبر التلاقي الجدلي مع الكانطية الجديدة الألمانية، وتمحورتْ القضيّةُ الرئيسيّة في الجدال حول طبيعة الفلسفة. قامت مجموعةُ المفكِّرين الروس التي التفَّتْ حول دار النشر «**بوت**»[1] بتطوير مقاربةٍ واقعيةٍ جديدة مع الاعتراض على تخفيض الفلسفة إلى علمٍ منهجيٍّ على يد

---

1. Put

الكانطيين الجدد الألمان. في مقابل هذا التخفيض، أكَّد المفكِّرون الروس أنّ المعرفة تحظى بقاعدةٍ أنطولوجية وميتافيزيقية. بالرغم من الفوارق الذاتية بين المفكِّرين الملتفِّين حول «بوت»، إلا أنّهم قد أكَّدوا جميعاً على أنّ التخفيض التدريجي للأنطولوجية الفلسفية لتصبح علماً منهجياً جاء كنتيجةٍ لقيام كانط بتحرير الإبستمولوجيا من الميتافيزيقيا.

في بادئ الأمر، اتّخذ النقاشُ الروسي مع كانط والكانطيين الجدد هيئةَ الجدال بين دار النشر الديني - الفلسفي «بوت» (١٩١٠-١٩١٧) وبين دوريّة «**لوغوس**» (١٩١٠-١٩١٤) المؤيِّدة للكانطية الجديدة في موسكو. مثّل كلٌّ من مشروعيّ النشر انعكاساً للصحوة الفلسفية للجمهور الروسيّ المثقَّف وحاجته المتنامية لتطوير الوعي الذاتي من جهة، وتحقيق اندماجٍ أكمل في الحياة الفكرية لأوروبا المعاصرة من جهةٍ أخرى. سعى «بوت» بصورةٍ رئيسية وراء تحقيق المهمّة الأولى بينما صمّم «لوغوس» بنحوٍ أساسيٍّ على تحقيق الثانية، ولكن بما أنّه لم يكن من الممكن إنجازُ المهمّتين بشكلٍ مُنفصل عن بعضهما، تداخلت ميادينُ عمل كلٍّ من «بوت» و «لوغوس» بشكلٍ حتمي. قام «بوت» بنشر ترجمات الفلاسفة الأوروبيين والدراسات الروسية حولها بينما أدرج «لوغوس» مقالاتٍ حول الفكر الفلسفي الروسي الوطني القديم والمعاصر. برزت المجموعتان في بيئة الطبقة المثقّفة الروسية التي كانت في أفضل الأحوال تُشكِّكُ بشكلٍ جليٍّ بالفلسفة الدينية والنظرية، وفي أسوأها تُكنُّ الاحتقارَ وحتى العداء تجاهها. بالتالي، مثّل كلٌّ من «بوت» و «لوغوس» مشروعَين صغيرَين، وغريبَين، ومنبوذَين في البداية على وجه الخصوص. غالباً ما قام نفسُ المؤلِّفين بالكتابة لصالح «بوت» و «لوغوس»، وبما أنّ الفريقين قد دخلا في ميدانٍ نخبويٍّ نوعاً ما، فإنّهما قد لعبا دورَ المحاورَيْن والمنافسَيْن لبعضهما.

حظي «بوت» بميزة امتلاك منتدىً فلسفيٍّ محليٍّ خاص به، وقد انبثق من «المجتمع الديني - الفلسفيّ في موسكو» الذي تمّ تأسيسه في العام ١٩٠٥ من قِبل **مارغاريتا موروزوفا** (١٨٧٣-١٩٥٨)، **الأمير إفجيني تروبتسكوي** (١٨٦٣-١٩٢٠)، **سرجي بولغاكوف** (١٨٧١-١٩٤٤)، **نيكولاي برديايف** (١٨٧٤-١٩٤٨)، **بافل فلورينسكي** (١٨٨٢-١٩٣٧)، **وفلاديمير إرن** (١٨٨٢-١٩١٧)، وهم أكثر الأعضاء والمشاركين نشاطاً

في مجلس الإدارة. قامت مارغاريتا موروزوفا، أرملة ميخائيل موروزوف أحد الصِّناعيين البارزين في موسكو ومن مؤيِّدي الفنون، بإدارة دار النشر «بوت» بمساعدة تروبتسكوي، بولغاكوف، وبردیايف الذين شكّلوا قادة الهيئة التحريرية. عرَّفتْ هذه الهيئة هدفَ «بوت» على أنّه إعادة الاستكشاف الفلسفي للأرثودوكسية الشرقية وإمكانية تطبيقها في العالم المعاصر.[١]

أمّا دورية «لوغوس» المنشورة باللغة الألمانية في مدينة تيوبنغن واللغة الروسية في موسكو، فقد تمّ تأسيسها بمساعدة هنريك ريكيرت (١٨٦٣-١٩٣٦).[٢] تشكّلتْ التحريرية من مجموعتين من الكانطيين الجدد حديثي السِّن المنتسبين إلى فكر **ويلهلم ويندلباند** (١٨٤٨-١٩١٥) وهم: **الروسيون فيودور ستيبنَ** (١٨٨٤-١٩٦٥)، **نيكولاي بابنوف، وسيرجي غيسِن، والألمانيان ريتشارك كرونر وجورج مِهليس**، وقد مثّل بروزُ هذه الدوريّة في العام ١٩١٠ انعكاساً للاهتمام الروسي المتنامي بالفلسفة الأكاديمية المعاصرة. لقد ساهمت التقنية الفلسفية المتطوِّرة للكانطية الجديدة، بالإضافة إلى ادِّعائها بأنّها تُقدِّم منظومةَ الأسس المنطقية للعلوم الطبيعية والثقافة الإنسانية، في جذب العديد من التلامذة الروس.

قامت **موروزوفا** بتقديم الدعم المالي لكلٍّ من «بوت» و «**لوغوس**»، ووفّرت المأوى لـ «**بوت**» و «المجتمع الديني - الفلسفي» التابع لسولوفيف ممّا ساهم بتزويد الفلسفة الدينية الروسية الناشئة بمنتداها الفريد. كذلك، ساعدت موروزوفا في تمويل «**موساجيت**»[٣]، وهو دار نشر تبنّى مذهب الرمزيّة، وتولىّ رئاسة تحريره **إميل ميتنير** (١٨٧٢-١٩٣٦)، وقد تولىّ هذا الدارُ نشْرَ دورية «لوغوس»[٤]. جرت منافسةٌ فلسفية بين «لوغوس» و «بوت» في مجتمع سولوفيف الذي أضحى **الأكاديميّة الأفلاطونيّة** في موسكو، وهذا

---

1. Cf. ***Sbornikpervyio Vladimire Solov'eve*** (Symposium I: On Vladimir Solov'ev), Moscow: Put, 1911, Ot izdatel'stva, p. II.
2. Fedor Stepun: ***Byvshee i nesbyvsheesia***, (The Fulfilled and Unfulfilled), Second Edition, Overseas Publications Interchange Ltd., London, 1990, Vol. I, pp. 130
3. Musaget
4. Pis'ma S. N. Bulgakova k M. K. Morozovoi," Published by N. A. Struve, ***Vestnik Russkogo Khristianskogo Dvizheniia*** (***Herald of the Russian Christian Movement***). #144, 1985, Vyp.I-II, p. 123.

الأمر قد أثار حواراتٍ متواصلةٍ حول قضايا أساسية. يصحُّ ادّعاء كلٍّ من «بوت» و «لوغوس» على أنّهما وريثين لكتاب (***Vekhi***) (المعالم) وهو مجموعةٌ شهيرة من المقالات حول المفكِّرين الروس، ويمُكن أن يُعتبر «بوت» و «لوغوس» فرعين للتشعُّب الفلسفي لحركة (Vekhi). بينما كتب بردیایف، بولغاكوف، و**غيرشنزون** لصالح «بوت»[١]، قام فرانك **وستروف وكستياكوفسكي**، وثلاثةٌ آخرون من المشاركين في (Vekhi) بنشر كتاباتهم في «لوغوس»[٢]. احتجّ كُتّاب «بوت» أنّه ينبغي تحقيق الإحياء الفلسفي واللاهوتي عبر دمج الفلسفة المعاصرة في تراث المسيحيّة الأفلاطونيّة والأفلاطونية الجديدة، وهو دمجٌ كان قد شرع به **فلاديمير سولوفيف**. أمّا «لوغوس»، فقد وضع أمامه الهدف المزدوج المتمثّل بتقديم التعليم الفلسفي لعموم الشعب الروسي حول آخر إنجازات الفلسفة الغربية، ودمْج الفكر الروسي بالتطوُّر الأوروبي الفلسفي الرئيسي وعلى وجه الخصوص الكانطية الجديدة.

سوف أركِّز على الجدال الوارد في «بوت» وأناقش أفكارَ أربعةٍ من المؤلِّفين المنتسبين إليه وهم: إرن، بردیایف، بولغاكوف، وتروبتسكوي. لقد تناولوا جميعاً قضيّة الكانطية الجديدة وأنشأوا الصورة العامة المتمثّلة بالجبهة الموحَّدة للفكر الروسي في مقابل دوريّة «لوغوس» الموالية لما هو ألماني. في تلخيصه لمفاد حجّة «بوت»، يُشيرُ ستيبنَ[٣] إلى وجود نوعٍ من الائتلاف في نقد الكانطية الجديدة من قِبل كلٍّ من الواقعيين الأمريكيين والمفكِّرين الدينيين الروس حيث اعترض الفريقان على الإبستمولوجيا النقية المترافقة مع فلسفةٍ كليّةٍ حيّة وعملية. ولكن قد قام ستيبنَ بتبسيط الردّ الروسي على الكانطية الجديدة من خلال تصريحه بأنّ الفلسفة الروسية «اشتركت بشكلٍ عام مع رأي بردیایف الذي يُفيدُ أنّ الاهتمام

1. One can compare their Vekhi’s articles with Put editorial manifesto, compiled by Berdiaev and Bulgakov in Sbornikpervy: ***O Vladimire Solovieve (First Compilation: On Vladimir Solov'ev),*** Put, Moscow, 1911, p. 1.
2. See content of Logos in Mikhail V. Bezrodnyj, '***Zur Geschichte des russischen Neukantianismus. Die Zeitschrift Logos und ihre Redakteure***.' Zeitschrift?r Slawistik 37 (1992), pp. 503-505.
3. Stepun.

بالقضايا الإبستمولوجية يتطوّرُ حينما يكون التوصُّل إلى الوجود متعذِراً»[١]. مَثَّلَ اعتراضُ برديايف الوجودي الذي أثار إعجاب ستيبنَ بُعداً واحداً فقط من نقد «بوت»، وإلى جانب عدّة خصائص مُشتركة في هذا النقد، قام كلُّ مفكِّرٍ بتقديم نقده مع ميوله الخاصة به.

السلافوفيليا[٢] الجديدة العسكرية لدى إرن

قام **فلاديمير إرن**، أكثر أنصار «الفكرة الروسية» حماساً، بمنْح الصبغة العسكرية إلى الجدال المسالم وذلك في كتابه «***المعركة من أجل لوغوس***». أشعل إرن الجدال من خلال مقالته عن لوغوس، «**الفلسفة الروسية، والنزعة العلمية**» التي كتبها كردٍّ على أول إصدارٍ من «**لوغوس**»، وقد نُشرت هذه المقالة لأوّل مرةٍ في دورية «موسكو الأسبوعية» التابعة لتروبتسكوي، وتمّ إدراجها لاحقاً في كتاب «***المعركة من أجل لوغوس***». اعترض إرن على الأسلوب الروسي الفلسفي الذي عرّفه كالتالي: «المنطقية، الوجودية، والشخصانية التامة»، وصولاً إلى الفلسفة الغربية المعاصرة التي اعتبر أنّها قد دخلت إلى الطريق المسدود لـ «العقلانية... واللاشخصانية»[٣]. صرّح إرن أنّ نقده يستهدفُ الاتّجاه السائد لهذه الفلسفة وليس الفكر الغربي ككلّ، وقام باستثناء بعض الفلاسفة الإيطاليين «**الأوفياء للوغوس**» وعلى وجه الخصوص **جيوبرتي** (١٨٠١-١٨٥٢) الذي أسند إرن «وجوديته» إلى أفلاطون و**بونافنتورا**[٤].[٥] أوضح إرن أنّ طابع الفكر الروسي ووظيفته ينموان على أُسُس الفلسفة الغربية، ولكنّ هذا الفكر يُحافظ على اتجاهه الخاص نحو الشمولية الدينية والباطنية وفق روح **الأفلاطونية الجديدة** المسيحية. ألقى إرن اللومَ على مُحرِّري «لوغوس» لأنّهم قد

---

1. Stepun, ByvsAee., pp. 150,148.

٢. السلافوفيليا: هي حركةٌ فكريةٌ ظهرت في القرن التاسع عشر، نادت إلى أن تتشكّل أسس الإمبراطورية الروسية من القيم المستمدة من تاريخها المبكر، وقد عارض أعضاء السلافوفيليا وأنصار النزعة السلافية تأثيرات أوروبا الغربية في روسيا.

3. Vladimir Ern: ***Skovoroda***, Put, Moscow, 1912, pp. 1,2,17,22.

4. Bonaventure

5. Vladimir Ern: ***Sochineniia***, [Works], Izd. Pravda, Moscow, 1991, p. 405.

استولوا على الشعار القديم للفلسفة الشمولية من أجل وضع هذه العلامة على إنتاجهم «المصنوع في ألمانيا» واقعاً[١]، وقدّم إرن الجدال الفلسفي البريء كمنافسةٍ بين الروح الروسية والألمانية على مستوى عالميٍّ تاريخي.

وصل نقاشُ إرن المستمر إلى ذروته في مقالته «**من كانط إلى كراب**[٢]» التي ألقاها في خريف العام ١٩١٤ في مجتمع سولوفيف، وذلك في العصر الذي شهد قمّة المشاعر المعادية لألمانيا في روسيا. في تلك المقالة، أظهر إرن النزعة العسكرية الألمانية كـ «نتيجةٍ طبيعية للظاهرة الكانطية». علاوةً على ذلك، أكّد إرن أنّ ثورة كانط النقدية في ميدان الفلسفة كانت تعني للوعي الوطني الألماني تماماً ما كانت تعنيه الثورة الفرنسية المندلعة في العام ١٧٨٩ بالنسبة للفرنسيين. كان يعتبرُ إرن أنّ كانط هو المؤسِّس الفعلي للنظرة الكونية المرتكزة على الإنسان والتي قضت على الميتافيزيقيا الدينية القديمة، وكان يرى أنّ كانط - وليس **نيتشه**[٣]- هو من «أعدم الإله الحيّ القديم في متاهات قسم التحليل المتسامي». أدّت الظاهرة الكانطية، بالإضافة إلى نصف قرنٍ من العمل الجماعي للكانطيين الجدد، إلى قطع قنوات التواصل الفكري بين الإنسان والله، وحبس العقل البشري في ميدان الأهداف الدنيوية المحدودة ممّا مهّد الطريق للتقدُّم السريع للتكنولوجيا الألمانية. وجدتْ هذه التكنولوجيا الطامحة للهيمنة الألمانية تعبيرَها الأتمّ في التصنيع العسكري **لشركة كراب**[٤] ومَدافعها التي سمّاها إرن أكمل وسائل التدمير وأكثرها تطوُّراً. بالتالي، على حدِّ تعبير إرن، مثّلت أسلحة كراب أنقى شكلٍ للـ «الوجود الذاتي المنظَّم علمياً وتكنولوجياً». يدّعي إرن أنّه «من خلال فلسفته، يفترضُ كانط (وجودَ) كراب جدلياً، ويقومُ كراب من خلال أتمِّ منتوجاته بمنْح التعبير المادي للافتراضات الظاهرتية في فكر كانط». يختتمُ إرن

1. Vladimir Ern: ***Bor'ba za Logos*** (The Struggle for Logos), Puf, Moscow, 1911. pp. 73-75,84,91.

2. Krupp

3. Nietzsche

4. Krupp

محاضرته بمناشدةٍ للجيش الروسي «ليستخدم قوّته الروحية للإطاحة بالجحافل الألمانية المدرّعة»[١].

اندهش العديدُ من النقّاد الروسيين، بالإضافة إلى بعض زملاء إرن في «بوت»، من استنتاجاته العجيبة وحتّى أنّهم قد ضاقوا بها زرعاً. قام إرن بتوجيه الردِّ على هؤلاء النقّاد في محاضرةٍ عامةٍ أخرى تحت عنوان «**جوهر الظاهرتية الألمانية**» ألقاها في مدينة بيتروغراد في تشرين الثاني ١٩١٤، ومرّة أخرى في موسكو في كانون الثاني ١٩١٥. قام إرن بتدعيم حجّته وفق نفس المسار وأضاف إليها مثالاً حيّاً جديداً هو كالتالي: بعد أسبوعين من إلقائه لمحاضرة «**من كانط إلى كراب**»، قام قسمُ الفلسفة في جامعة بون بمنح شهادتيّ دكتوراه فخريّة لكلٍّ من **كراب** (مالك الشركة) و**أوزنبرغ**، وهو مدير المجمَّع الصناعي التابع للشركة.[٢]

نقدُ برديايف

شكّلت الجدالات مع كانط والكانطيين الجدد إحدى الأطروحات الرئيسية، ونقطة الانطلاق في أول كتابٍ فلسفيٍّ لبرديايف وهو: «***فلسفة الحرية***». بما أنّ برديايف كان قد طوّر أسلوبه الفلسفي تحت تأثير نيتشه، إلا أنّه قد أصرَّ على حقِّ الفيلسوف بالتحدُّث بشكلٍ صريح من باب تجربته الوجودية الخاصة. هاجم برديايف الكانطية الجديدة باعتبارها رمز الفلسفة المدرسية المعاصرة التي تُكنُّ العداءَ للحياة وللبحث العفوي عن الحقيقة. بالطبع، ثمّن برديايف المساهمة الإيجابية للإبستمولوجيا النقدية التي استحوذت على موقعٍ مركزيٍّ في الحياة الفكرية في عصره ومثّلتْ «أجودَ منتوجٍ للثقافة الفكرية». أحدثتْ الكانطية الجديدة إحياءً فلسفياً وطوّرت تقنية التفلسُف، ولكنّ برديايف أكّد افتقارَ هذه الحركة للغريزة الفلسفية التي تبثُّ الروح في المنظومات العظمى للمثالية الألمانية كتلك التابعة

---

1. '***Ot Kanta k Kruppu***' (From Kant to Krupp), Sochineniia, pp. 313-8.

2.***Sushchnosf nemetskogo fenomenalizma (The Essence of German Phenomenalism),*** Sochineniia, p. 320.

لهيجل. بما أنّها لم تكن مُلهِمةً وكانت تقنيةً محضة، مثّلتْ الكانطية الجديدة علامةً على فقدان العقل المعاصر للنزاهة وتردُّده أي ما يُسمّى بـ «الحيرة الفلسفية» بالنسبة لبرديايف، دلّتْ عبقرية كانط على وجود مرضٍ خطيرٍ في الحضارة الغربية حيث إنّ كانط قد قام بصياغة الانفصال المميت للعقل الفلسفي عن مصادر الكينونة. بعد كانط، قام الكانطيون الجدد بتعميق هذا الانفصال المميت من خلال إتمام استبدال الإدراك المجرد بـ «الموقف الحقيقي الحيّ» للفاعل تجاه الموضوع، وتُنكر الإبستمولوجيا النقدية الخاصة **بالكانطيين الجدد** الهدفَ الرئيسي للمعرفة أي: اتّحاد الفاعل العارف مع الكينونة.[١]

بسبب انفصاله عن الحياة، لم يُنتج النقد الكانطي الجديد إلا عقائد متوهِّمة وأنانية، وكان ادّعاء هذا النقد على تشكيل منهجٍ فلسفيٍ خالٍ من الافتراضات النفسية والوجودية ادّعاءً سخيفاً لأنّ «الإنسان هو الذي يتفلسف، والمعرفة البشرية تجري في البيئة الأنثروبولوجية». بالنسبة لبرديايف، تتناولُ الإبستمولوجيا النقدية شكلاً محدوداً من المعرفة فقط، و**يصفه برديايف** بالخيالي لأنّ الفاعل المدرك خارج ميدان الوجود هو أمرٌ خياليٌ محض. عبرّ الكانطيون الجدد عن مفهوم التجربة بشكلٍ اعتباطيٍّ وحصروه ضمن الحدود العقلانية كما راق لهم. وفقاً لبرديايف، كان السبب وراء التعارض بين الفكر والوجود نوعاً من النقص الفلسفي حيث إنّ الفلسفة ينبغي أن تتغذّى عبر نوعين من التجربة: العلمية والصوفية. أسّس برديايف دعواه على فلسفة الروسي **نيكولاي لوسكي** الذي «دافع عن التجريبية الصوفية» وبَسَطَ ميدان التجربة الممكنة أبعد بكثيرٍ من الحدود العقلية، كما أنّه قد أسّس دعواه على الفلسفة الواقعية لويليام جيمز وفلسفة الحياة الخاصة ببيرغسون حيث إنّهما كانا يبحثان عن «التبرير الوجودي للمعرفة». **أكّد برديايف أنّ جيمز**، كما **لوسكي**، قد أدرك وجودَ تجربةٍ خارج حدود العقل كالتجارب الصادقة تماماً للقدّيسين

---

1 . Berdiaev, Filosofiia svobody, ***Smysl tvorchestva (The Philosophy of Freedom, The Sense of Creativity)***, Moscow: Pravda, 1989, pp. 15-8, 32,68-9.

والصوفيين. أطلق بردياييف على قاعدة[١] كانط تسمية «السبب الصغير» ووضعه في مقابل **لوغوس**[٢]، أي «السبب الكبير» الكامن وراء الفلسفة الصوفية لأوغسطين، إريوجينا، إكهارت، بوهمه والصوفيين الآخرين الذين تغذّوا من التجربة الكاثوليكية - أو السوبورنية - للكنائس الشرقية والغربية. بما أنّ بردياييف قد بَسَطَ هذا التراث من الفلسفة الصوفية ليشمل الفكر الروسي للسلافوفيليَيْن **سولوفيف ودوستويفسكي**، فقد احتجّ أنّ هذا التراث الروسي هو سبب امتلاك الكانطية الجديدة لقيمةٍ تقنيّةٍ محدودةٍ فحسب.[٣]

الكانطية والقاعدة المتسامية للاقتصاد لدى بولغاكوف

تدينُ الفرضية الأساسية الواردة في كتاب **بولغاكوف** الفلسفيّ الأول ***«فلسفة الاقتصاد»*** بشكلٍ جزئي جدال الكاتب مع كانط والكانطية الجديدة. لقد حاول كانط الإجابة عن السؤال التالي: كيف تكون المعرفة - والمعرفة العلمية على وجه الخصوص - مُمكنة؟ حينما أدرك بولغاكوف صحة هذه الإشكالية، أضاف إليها سؤالاً آخر شكَّلَ الموضوع الرئيسي لدراسته الخاصة: كيف يكون الإنتاج، أو النشاط الاقتصادي، مُمكناً؟ أي: «ما هي الشروط البديهية للنشاط الصناعي الموضوعي». اعتبر بولغاكوف أنّ مهمّته الفكرية تجاه الاقتصاد تُضاهي بشكلٍ تام مهمة كانط تجاه المعرفة في «***نقد العقل المحض***»[٤]. استناداً إلى بولغاكوف، تندمجُ المعرفةُ والنشاط الاقتصادي في التكنولوجيا. أسّس بولغاكوف دليله على بحث **ليو لوباتين**[٥] ليؤكِّد أنّ «المعرفة العلمية عملية، أي أنّها تقنية». سواءً كانت التكنولوجيا بدائيةً أو مُتطوِّرةً للغاية فإنّها تبقى جزءاً أساسياً من أيِّ صناعة، ومن الناحية الإبستمولوجية فإنّ التكنولوجيا هي قفزةٌ من المعرفة إلى العمل. تُفيدُ لغة بولغاكوف

---

1. Ratio

٢. مفردة يونانية تعني الكلمة، المنطق، أو الخطّة.

3. Ibid., pp. 19, 29,35-37,47,54,68-73.

4. Bulgakov, ***Filosofiia khoziastva (Philosophy of the Economy)***, Puf, Moscow, 1912, p. 52.

5. Leo Lopatin

الحِكَمية أنّ: «**التكنولوجيا منطقية، والمنطق تكنولوجي. يقومُ الفرد ببناء جسرٍ فوق النهر من خلال الحساب**»[١]. بالتالي، يمُكن اختزالُ جميعَ أبعاد النشاط البشري ومن ضمنها الإدراك بشكلٍ نهائيٍ في أهدافٍ اقتصادية، وجميعُ أنواع المعرفة - حتّى أكثرها نظريةً - هي إنتاجية. رَفَض بولغاكوف فكرةَ كانط التي تُفيدُ أنّ المعرفة خامدةٌ وأكّد أنّها نشاطٌ **اختياريٌ** يتطلّبُ بذلَ الجُهد. بينما يؤثّرُ الاقتصاد على العالم المادي ويُسيطر على ميادين جديدةٍ لكي يتقدّم، فإنّ الإدراك يكدحُ ليؤثّر على العالم المثالي ويفتح ميادين جديدة أمام المعرفة البشرية.[٢]

افترض كانط وجودَ تعارضٍ منيعٍ بين الفاعل والموضوع، ولكنّ بولغاكوف اعتبر أنّ هذا الافتراض ظنّيٌ فحسب وأنّ كانط قد اقتضاه لأسبابٍ منهجية. تتضمّنُ المعرفة، تماماً كالإنتاج، بذْلَ الجهد وهذه خاصيةٌ قد أغفلها كانط. بعد أن نقل بولغاكوف مفهومَ الجهد من الاقتصاد السياسي إلى الإبستمولوجيا، قام بتعريف هذا الجهد وفق مصطلحاتٍ معرفية كـ «نشاطٍ حيّ يُلصِق الفاعل بالموضوع». في الجهد الاقتصادي، يقومُ الفاعل بطبْع نفسه/ نفسها على موضوع الإنتاج، ويفترضُ عملُ الفاعل واقعاً موضوعياً. كنوعٍ من الإنتاج، تتضمّنُ المعرفةُ أيضاً «خروجَ الفاعل إلى ميدان **الغير** (بشكلٍ أدق النفس التي لم تتحقّق بعد)، وتحقيق الهوية الأساسية **للنفس** و**الغير** أي الفاعل والموضوع في كلِّ فعلٍ إدراكي». بما أنّه يتمُّ التغلُّب على التعارض بين الفاعل والموضوع من خلال بذل الجهد في كلٍّ من ميدانيّ الاقتصاد والإدراك إلا أنّ النشاطَيْن يمتلكان نفس الأرضية الميتافيزيقية وهي هوية الفاعل والموضوع. بالنسبة لبولغاكوف: «الحياة هي العملية المستمرّة لاستكشاف هذه الهوية وتحقيقها»[٣].

---

1. Leo Lopatin, ***PolozhiteVnyie zadachi filosofii (The Positive Tasks of Philosophy)*** Part. II, p. 231. Bulgakov, Filosofiia..., pp. 184-5.
2. Ibid., pp. 101-2.
3. Ibid., pp. 99,102-3.

تنبعُ فكرة كانط المنهجية من قيامه بتقسيم العقل البشري إلى عقلٍ **نظري** و**عمليّ**. لقد اعتبر بولغاكوف أنّ هذا الفصْل الذي يُشكِّلُ جوهرَ فلسفة كانط هو فكرةٌ مجرَّدة لا أساس لها لأنّ «العقلَيْن» العملي والنظري هما غير منفصلين عن بعضهما البعض في الواقع. بالرغم من ذلك، تؤمنُ الكانطية الجديدة بهذا الانفصال التعسُّفي وتتعامل - كما كانط - مع الفاعل على أنّه مُختَزَلٌ في عقلٍ خامد. وصف بولغاكوف هذا الفاعل بـ «العاطل والموضوعي» واعتبر أنّ تجريد الفاعلية عن الفاعل يقفُ وراء «الحتمية[1] الفتّاكة للكانطية». بما أنّه «عاطلٌ» وخامد فإنّ «الفاعل لدى كانط يفتقدُ للوعي الصحيح بذاتيته ويُحرَم من حقيقة النفس». يرى بولغاكوف أنّ كانط يُعوِّض عن انعدام الشخصية الفردية من خلال استبدالها بـ «وحدة وعي الذات الاستنباطي المتسامي»[2].

بما أنّ التكنولوجيا والإنتاج يتطلّبان جُهداً فعّالاً، وبالتالي فاعلاً شخصياً، فإنّ التكنولوجيا لا تجدُ مكاناً أو توضيحاً في نظرية كانط. أكّد بولغاكوف بثباتٍ أنّ الجهد بشكليه الإدراكي والإنتاجي يقتضي الشخصانية، وبما أنّ نقْد كانط يفتقرُ لهذا المنظور الشخصي فإنّه قد قضى على أكثر ممّا كان مقصوداً. حينما تحوَّلَ الفاعلُ إلى فكرةٍ إبستمولوجيةٍ مجرَّدة، فشلتْ ثورةُ كانط المرتكِزة على الإنسان. أعلن بولغاكوف أنّه:

لا يمُكن للفرد أن يُعلِّق حتّى قطعةً صغيرةً من الصوف على هذا المسمار الذي تمّ طرقُه في الهواء، فكيف الأمر بالكون الذي أراد كانط «الكوبرنيكي» أن يُعلِّقه عليه.[3]

اقتفى بولغاكوف **أثرَ لوسكي** وأشار إلى أنّ «**الفردية الإبستمولوجية**» هي نقطة ضعفٍ لدى كانط والكانطية الجديدة. وفقاً لنظرية كانط، يتواجدُ الفاعل بمفرده ولا داعي لتفاعله مع الآخرين. اتّبع **كوهين**[4] ومدرسته نفسَ الطريق حيث إنّهما قد عرّفا «**الفردية**

1. Determinism
2. Ibid., pp. 95-6,100.
3. Ibid., pp. 53,116.
4. Cohen

الإبستمولوجية» كمنهجٍ بينما وصفها بولغاكوف بأنّها مجرّد «**خيالٍ منهجي**»[١]. لا تفشلُ كانط في الإفضاء إلى الشخصانية فحسب بل تُقوِّضُ أيضاً فرضيته الرئيسية، أي المنهج المتسامي بحدِّ ذاته. أنقذ بولغاكوف هذا المنهج بمساعدة المفهوم الميتافيزيقي للبشرية كوحدةٍ متكاملةٍ حيث إنّ الجنس البشري خلال التاريخ هو «**الفاعل المتسامي**» للمعرفة والاقتصاد. إنّ افتراضَ كوْن البشرية - وليس الفرد أو الأفراد - «الفاعلَ المتسامي» هو أمرٌ ضروريٌ في كلٍّ من المعرفة والاقتصاد، وقد استلزمتْ الفلسفة المتسامية التابعة لكانط اندماجَ الجُهد الإدراكي للبشرية عبر التاريخ كلّه. من دون هذا الافتراض، احتجّ بولغاكوف أنّ جميع الأفعال الفردية في ميدان الإدراك أو الإنتاج سوف تنهار لأنّه لا يوجدُ شيءٌ ليلصقها ببعضها.[٢]

دافع بولغاكوف عن المنهج الشخصي الذي قامت الفلسفةُ الروسية بتطويره حيث تبرزُ الشخصية ضمن الجماعة وترتبطُ الشخصانية بالاجتماع الروحي[٣]. يقودُنا مفهومُ الاجتماع الروحي بعيداً عن بحث بولغاكوف لنصل إلى فلسفة الأمير سيرجي **تروبتسكوي** الذي قام بتطوير مفهوم الوعي المجمعي للبشرية، وإلى أخيه الأصغر الأمير إفجيني تروبتسكوي. في دراسته لكانط والكانطية الجديدة، طبّق إفجيني المنهج المتسامي كمعيارٍ داخليٍّ لتقييم نظرياتهما المعرفية.[٤]

تروبتسكوي والتوجُّه نحو الأرضية الحقيقية للفلسفة المتسامية

من بين جميع نقّاد الكانطية الجديدة التابعين لـ «**بوت**»، قدّم تروبتسكوي أكملَ صورةٍ فلسفيّةٍ من خلال نظرته الإبستمولوجية الخاصة به التي قام بتطويرها على أساس دراسته

---

1 . Nikolai Losskii, ***Vvedenie vfilosofiiu [Part I] Vvedenie v teoriiu znaniia [An introduction to Philosophy. Part I. An Introduction into the theory of knowledge].*** St. Petersburg, 1911, pp. 164,198-9, Ibid., p. 116.

2. Ibid., pp. 114-5,119-20.

3. Sobornost

4 . Prince Evgenii Trubetskoi, ***Metafizicheskie predpolozhenia poznania [The Metaphysical Presuppositions of Knowledge],*** Put, Moscow, 1917, p. 4.

الدقيقة للنظرية الكانطية حول المعرفة. تُفيدُ الفرضية الرئيسية ضمن دراسة تروبتسكوي أنّ الفرد لا يمُكنه أن يبني الفلسفة على الإبستمولوجيا وحدها لأنّ أيَّ نظريةٍ للمعرفة تنهار إذا لم تكن متجذِّرةً في الأنطولوجيا، وتقومُ الافتراضات الميتافيزيقية التي سبق وأن طردها العقلُ الواعي للفيلسوف بالتسلُّل من جديد عبر الباب الخلفيّ للاوعي. يعتبرُ تروبتسكوي أنّ هذا الأمر قد حصل مع كانط والكانطيين الجُدد حيث إنّهم قد ادّعوا إنتاجَ إبستمولوجيا نقديةٍ نقيّة مُؤسَّسة على المباني الأولية وذات صلاحيةٍ مُتسامية. عبر هذه العملية، قاموا بشكلٍ غير ناقدٍ بتبنِّي بعض الافتراضات الميتافيزيقية التي جعلتْ نظرياتهم متناقضة وغير كاملة.[١] تولىّ تروبتسكوي نفسُه مهمّة الكشف عن هذه المباني الخفيّة وأشار إلى التناقضات الموجودة وبالتالي أزاح المنهج الكانطي المتسامي.

أشار تروبتسكوي إلى وجود ثلاثة عيوبٍ رئيسية في مشروع كانط الإبستمولوجي. أولاً، من خلال الخلط بين الأبعاد النفسية والمنطقية في مبانيه، حيث قام كانط بتقويض قاعدته الاستدلالية المبتنية على وجود المبادئ البديهية. ثانياً، قَبِل كانط بشكلٍ تلقائيٍّ بالافتراضات الميتافيزيقية من دون أن يأخذ طبيعتها الميتافيزيقية بعين الاعتبار. ثالثاً، بما أنّ كانط قد أغفل الانتقالَ من الفرد إلى العموم فإنّه قد فشل في توفير أسُسٍ بديهيّةٍ ثابتة لمنهجه المتسامي، أي فشل في أكثر المساهمات الفكريّة أصالةً في منظومته.

كان قد حصل خلطٌ بين الأبعاد النفسية والمنطقية في الجزء الرئيسي من منظومة كانط حيث افترض أنّ المكان والزمان هما بديهيان وحدسان ذاتيان فحسب. سعى كانط وراء المعرفة النقيّة وغير المشروطة بدلاً من المعرفة التي يشوبُها الإدراك الحسّي، ويعتبرُ تروبتسكوي أنّ كانط قد فشل في العثور على هذه المعرفة لأنّها لا تتواجدُ خارج تجربتنا النفسية. إنّ معرفتنا بعلم النفس البشري التي اعتمد عليها كانط هي تجريبيةٌ أيضاً، وبناءً عليه فإنّ هذه المعرفة مشروطة ومنسَّقة من قبل نفس هيئات الفكر والإدراك التي أراد كانط أن يبنيها **على** هذه المعرفة. وفقاً لتروبتسكوي:

---

1. Ibid., pp. i-ii.

يقومُ كانط من دون أُسُس بتحويل المحدودية النفسية لإدراكنا إلى الضرورة المنطقية للفكر.

وعليه، يستندُ تأكيدُ كانط بأنّ المكان والزمان هما شرطان ضروريان بديهيان للتجربة الحسيّة على المعطيات **النفسية** وعلى تنظيم الذهن البشري. انطلاقاً من هذا الافتراض، يستنتجُ كانط وجودَ الصلاحية المتسامية للمكان والزمان بالنسبة لجميع البشر ولكنّ تروبتسكوي يعتبرُ أنّ هذا لوحده كافٍ لتحطيم دليل كانط على الطبيعة البديهية لحُكمنا على المكان والزمان. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ تقييد الصلاحية الشاملة للهيئات المكانية والزمانية في نطاق البشر فحسب يُقوِّضُ تمامَ قاعدة الطبيعة البديهية للأحكام الرياضية.[١]

تظهرُ الافتراضاتُ الميتافيزيقية في المنظومة الإبستمولوجية التابعة لكانط بشكلٍ واضحٍ في تعاليمه حول الشيء في ذاته. اتّبع تروبتسكوي نقْدَ فلاديمير سولوفيف لكانط فتوصّل إلى أنّ تقسيمَ الحقيقة إلى الأشياء بذاتها والظواهر من جهة، وادِّعاءَ كانط على عدم استطاعتنا معرفةَ الشيء في ذاته من جهةٍ أخرى هما أمران ميتافيزيقيان للغاية ومُتناقضان. إذا اعترفنا بوجود الشيء في ذاته، فإنّنا قد توصّلنا إلى معرفة شيءٍ يتعلّقُ به. يعتبرُ تروبتسكوي أنّ كانط بنفسه كان يعرفُ الكثيرَ عنه إذا افترض مجهوليته، وهذا الجهلُ بالشيء في ذاته يستلزمُ **واقعيته** لأنّه إذا كان الشيء في ذاته مجرد نتيجة للفكر أو الخيال البشري فإنّه سوف يكون قابلاً للمعرفة بشكلٍ كامل. غالباً ما صوّر كانط الشيء في ذاته على أنّه مترابطٌ مع الظواهر وقدّم الاثنين كوجْهين لواقعٍ واحد. من دون ملاحظة التناقض الواضح، قام كانط أيضاً بتسمية الشيء في ذاته «**المجهول الظاهر**».[٢]

---

1. Ibid., pp. 7,11,43-4. Cf., Frederick Copleston, S. J.: A ***History of Philosophy***, Image Books, New York, 1985, vol. VI, pp. 238-9.

2. ***Trubetskoi refers to the first edition of Kritik der reinen Vernunft***, Hartknoch, Riga, 1781, pp. 358, 344; Metafizicheskie..., pp.118-2.

تنشأُ هذه التناقضات من الميتافيزيقيا الخفيّة لمفهوم الشيء في ذاته. كما أشار تروبتسكوي، فإنّ الشيء في ذاته بالنسبة إلى كانط هو مفهومٌ يقعُ على حدود المادة والميتافيزيقيا، وهو ما أطلق عليه «المفهومَ الحدودي» للعقل البشري. احتجّ تروبتسكوي أنّ مجرّد التأكيد على وجود هذه الحدود يُشيرُ إلى وجود عالمٍ خلفها، أي إمكانية «السموّ فوق المنظور البشري والحُكم عليه من المنظور الأعلى **والمُطلق**»[1]. بتعبيرٍ آخر، من أجل وصْف العالم المادي بأيِّ لغةٍ ميتافيزيقية، يتحتّمُ على الفرد أن يفترض منظوراً ميتافيزيقياً، ولا يُشكِّل مفهوم كانط عن الشيء في ذاته المعبَّر عنه باللغة الميتافيزيقية أيَّ استثناء.

أكّد **تروبتسكوي** أيضاً أنّ الإبستمولوجيا التي تُنكر إمكانيةَ معرفة أيِّ شيءٍ خلفَ الظواهر هي مُتناقضة لأنّ المعرفة بطبيعتها تتسامى فوقَ مملكة الظواهر:

إدراكُ الظواهر يكشفُ الحقيقة التي تتجاوزُ كُلّاً من المنحى الظواهري والنفسي.

ينطبقُ هذا الأمر خصوصاً على قضية المعرفة العلمية التي اهتمّ بها كانط والكانطيون الجدد على نحوٍ خاص. يقومُ علمُ الفلك أو علمُ الفيزياء بدراسة الظواهر كالمجرات أو الجزئيات الذريّة التي لا يستطيعُ الإنسان رؤيتها ولا يمُكن أن تكون مواضيع للتجربة البشرية.[2]

أشار تروبتسكوي إلى أنّ الافتراضات الميتافيزيقية تظهرُ بشكلٍ أوضح في منهجية كانط المتسامية. استناداً إلى كانط، فإنّ التجربة تبدأ حينما أقومُ **أنا** بإجراء ربطٍ حُكميٍّ بين وعيي التجريبي و «الوعي بشكلٍ عام». أصرّ تروبتسكوي أنّ «الوعي بشكلٍ عام» هو افتراضٌ ميتافيزيقي لا أساسَ له في نظرية كانط، ولكن من دونه لا يستطيع كانط أن يجعل منظومته تعمل. قام كانط بشكلٍ غير ناقد بافتراض امتلاك جميع البشر لنفس هيئات الفكر والتمثيل، وقام بتطبيق المقولات الشخصية على الظواهر بناءً على أنّ الظواهر هي تمثيلاتٌ شخصية. ولكن إذا كانت الظواهر تمثيلاتٌ شخصية فحسب، لا يمُكنني أن افترض أنّ الأشخاص الآخرين يُدركون **نفسَ** الظواهر **بنفس** الطريقة. أشار تروبتسكوي إلى أنّه بالرغم

---

1. Ibid., p. 130.

2. Ibid., pp. 290,135.

من أنّ كانط قد كرّر ألفاظَ الجمع باستمرار إلا أنّ منظومته لم توفِّر أيَّ أرضية للتحوُّل الحاسم من «أنا» إلى «نحن». استناداً إلى تروبتسكوي، يُعتبر هذا الأمر تناقضاً كبيراً في نظرية كانط الرئيسية المتمثِّلة بـ «وعي الذات الاستنباطي المتسامي»[١]. يؤكِّدُ تروبتسكوي أنّ كانط قد وصل فعلاً انطلاقاً من تعاليمه حول وعي الذات الاستنباطي إلى وجود وعيٍ مُطلق إلا أنّه لم يستطع الاعتراف به بسبب موقفه تجاه الميتافيزيقيا. بالتالي، فإنّ «الأنا» تُصبح الشرط الأعلى لمعرفتنا وتستبدلُ المطلق وتُقصيه من النظرية، إلا أنّ هذا المطلق المنفيّ يعودُ بشكلٍ خفيٍّ على هيئة العقل البشري الذي يعتبرُ كانط أنّه «مُشرِّع الطبيعة»[٢].

لاحظ تروبتسكوي أنّ الميولَ الرئيسية لحركة الكانطية الجديدة قد ظهرتْ في توسعة نضال كانط على جبهتين: أي ضدّ النزعة النفسية والميتافيزيقيا. كذلك، وجد تروبتسكوي أنّ هيرمان كوهين قد طوَّر هذين الميلَيْن في مؤلّفاته حيث إنّه قد حصر هدف كانط بالمهمّة الإبستمولوجية المتمثِّلة بتوضيح كيف يُمكن للمعرفة أن تكون مُمكنة بالنسبة للعلم الطبيعي وليس الفاعل النفسي. انتقد كوهين قيامَ كانط بشكلٍ مُستمرٍ بالخلط بين الأبعاد المنطقية والنفسية فقام بدفْع نظرية المعرفة بعيداً عن المباني النفسية ورسّخها في أرضيةٍ منطقيةٍ بحتة. فإن كان كانط يعتبرُ أنّ المعرفة تنبعُ من الإحساس والعقل إلا أنّ كوهين كان يرى أنّ الفكر لا يعتمدُ على أي شيءٍ خارجه بما في ذلك الحواس: «الفكرُ النقيّ يتضمّنُ المبدأ الأول لكلِّ المعرفة». بينما أكّد كانط على أنّ هيئة المعرفة لوحدها بديهيّةٌ وأنّ المعرفة هي تطبيق المقولات الفكرية على معلومات الحواس، إلا أنّ **كوهين** قد أصرَّ أنّ الفكر يُنتجُ من ذاته مُعطى المعلومات الذي يكونُ جزءاً من العملية الإدراكية. بالتالي، توصّل كوهين إلى رفضٍ تامٍ للإحساس كمصدرٍ مُستقلٍ للمعرفة.[٣]

---

1. Ibid., pp. 7,10,74,77,80,82.

2. Ibid., pp. 88, 76,74,131.

3. ***Trubetskoi refers to Cohen's Kants Theorie der Erfahrung***, F. Dummlers Verlagsbuchhandlung, Hartwitz und Gossmann, Berlin, 1885, pp. 216-217, and Logikder reinen Erkenntniss, B. Cassirer, Berlin, 1902, pp. 67, 129, Metafizicheskie..., pp. 247,210-1,217,219,234.

قد يقودُنا تصوُّر كوهين بأنّ الفكر بحدِّ ذاته يُنتج موضوعَ معرفته إلى افتراضنا بشكلٍ خاطئٍ أنّه يؤمنُ بالمنطق الشامل الهيجلي، إلا أنّ كوهين كان يرفض بشكلٍ حازمٍ كلَّ الميتافيزيقيا بما فيها الميتافيزقيا الهيجلية وقدّ حوّل تأسيسه العقلي للإدراك إلى مفاهيم منهجية. في هذه المنظومة التي أطلق عليها تروبتسكوي تسميةَ المنهجية الشاملة، قام كوهين بإعادة صياغة كلّ الواقع ليحوّله إلى منهج. لا تهدفُ المعرفة التي يعتبرها كوهين أولى المعارف العلمية كافّة إلى التعبير عن أيِّ علمٍ بالواقع، وهي تمتلكُ **صلاحيةً منهجيةً على وجه الحصر**. مع تجريد العلم الطبيعي من الاحتكاك التجريبي بالواقع وتحويل موضوعه إلى المنهجية الخاصة بالعلم الطبيعي، قامت النزعة العلمية التابعة لكوهين بتدمير قواعد العلم الطبيعي[١]. بالرغم من ذلك، حينما قام كوهين بتحويل العناصر الاستدلالية إلى بديهية فإنّه قد ابتعد عن كانط ودمَّر المباني البديهية في إبستمولوجيته. كما أظهر تروبتسكوي، فإنّ كانط قد عرض المنظومة الثابتة للمقولات التي تضعُ الشروط وتستقلّ عن المعلومات التجريبية. أمّا بالنسبة لكوهين، تعتمدُ المقولات بحدِّ ذاتها على أيِّ علمٍ مُعطى وبالتالي فإنّها تستندُ إلى معلوماتٍ خاصّة ومتغيِّرة. وعليه، تُختَزَلُ العناصر الفكرية البديهية في هرمنيوطيقيا الفرضية البشرية المشروطة تجريبياً على نحوٍ ضروري، وبالتالي يذهب كاملُ مشروع الفلسفة المتسامية سدى.[٢]

استناداً إلى تروبتسكوي، فإنّ هِنريك ريكيرت، رئيس مدرسة فرايبرغ[٣]، قد فهم بشكلٍ أفضل من كوهين الصعوبةَ الرئيسية الكامنة في القضية الإبستمولوجية وهي كيفية الإبحار بين المعضلتَيْن التاليتيْن: النزعة النفسية والميتافيزيقيا. أقرّ ريكيرت بأنّ موضوعَ المعرفة مُستقلٌ عن الفكر وحتّى أنّه يسمو عليه، ومن خلال عملية المعرفة يمتدُّ الفكرُ الإدراكي ليتّصل بالبعد المتسامي. لكي يتحقّق هذا الأمر، ينبغي أن يتطابق فكرُنا مع الموضوع

---

1. ***31 Trubetskoi refers to Cohen's work Ethik der reinen*** Willens, B. Cassirer, Berlin, 1904, 1907, pp. 330-3; 446-7; Metafizicheskie..., pp. 222,210,223-5,227.
2. Ibid., p. 231.
3. Freiburg School

المتسامي وقد اعتبر تروبتسكوي أنّ المشكلة تبدأُ من هذه النقطة. بينما قام كوهين بالهروب من «خطر» الميتافيزيقيا من خلال استبدالها بالمنهجية، إلا أنّ **ريكيرت** قد استبدلها بالقيمة انطلاقاً من نفس الخوف وقد أكّد أنّ البعد المتسامي للمعرفة ليس الكينونة بل مفهوم «القيمة المتسامية» أو «العملية المتسامية لوضع المعايير».[١]

لاحظ تروبتسكوي أنّ ريكيرت يمنحُ هذه «القيمة المتسامية» جميعَ خصائص المطلق. بالرغم من أنّ القيمة المتسامية معدومة إلا أنّها تُشكِّل الأرضية المنطقية والميتافيزيقية للوجود بأكمله. تُشيرُ العبارات المقتبسة من كتاب أفلاطون «***الجمهورية***» إلى دلالتها الميتافيزيقية، وقد استفاد **ريكيرت** من هذه الدلالة في بحثه الإبستمولوجي الرئيسي. يُفيدُ نصُّ أفلاطون أنّ الخير الأسمى ليس جوهراً بحدِّ ذاته ولكنّه يتجاوزه ويتفوّقُ عليه في الأهمية والقوّة ويمنحُ الأشياء قابليتها لكي تُعلَم. أكّد تروبتسكوي أنّ فكرة «القيمة المتسامية» التابعة لريكيرت هي فوق الوجود تماماً كفكرة أفلاطون حول الخير إذ إنّها تتجاوز الكينونة وتُشكِّل أساسَ الكينونة والمعرفة.[٢]

بالنسبة لريكيرت، فإنّ أيَّ معرفةٍ تستلزمُ بالضرورة وعياً يفوق الفرد ويتسامى فوق القيود الموضوعة عليه. كما أكّد تروبسكوي، فإنّ هذه الفكرة التابعة لريكيرت تُعبرِّ عن «المباني الأنطولوجية الضرورية في المعرفة» إلا أنّه قد فشل في تطويرها بالرغم من ذلك. انطلاقاً من خوفه من الميتافيزيقيا، قام ريكيرت بتفسير الوعي الذي يفوقُ الفرد كمفهومٍ منهجي، وهذا الاعتراف الجزئي بالوعي الشامل يُحبِطُ المنهج المتسامي وبالتالي لا يسمحُ لريكيرت بإتمام نظريته حول المعرفة. استناداً إلى تروبتسكوي، فإنّ ريكيرت قد افترض اتّحادَ المحايِث والمتسامي في المعرفة إلا أنّه قد اعترف بعجزه عن إيجاد تعبيرٍ فلسفيٍّ ملائمٍ له وأعلن أنّ:

---

1 . ***Trubetskoi discusses Rickert's two fundamental works***, Zwei Wege d. Erkenntnisstheorie, (Kantstudien, B.XIV, vols. 2 u 3), and ***Die Grenzen der naturwissenschaftlischen Begriffsbildung***, J. C. B. Mohr, Tubingen u. Leipzig, 1902.
Metafizicheskie..., pp. 250,273,249,276.

2. Ibid., pp. 276,279.

اتّحادَ المحايِث والمتسامي في المعرفة هو معجزةٌ يستطيعُ الفردُ التأكُّد منها إلا أنّه لا يستطيعُ شرحها.[١]

بعد أن أشار تروبتسكوي إلى العيوب والقيود الموجودة في المنهج الكانطي المتسامي، حاول أن يُكمله ويُحرِّره من التناقضات الداخلية. تبنّى تروبتسكوي كاكتشافٍ فلسفيٍّ ثابتٍ فرضيةَ ريكيرت التي تُفيدُ أنّه لا يوجدُ كائنٌ فاقدٌ للوعي، وفرضيةَ كوهين التي تُفيدُ أنّ كلَّ معرفة لها مبدأٌ عقلاني يُمثِّل قاعدتها[٢]. مع ذلك، فإنّ تروبتسكوي قد توصّل إلى استنتاجاتٍ مُختلفة وأكّد أنّ المنهج المتسامي يُشيرُ إلى لانهائية المعرفة. أصرّ تروبتسكوي أنّه بالرغم من محدودية معرفتنا إلا أنّها تستطيعُ أن تُغطِّي جميعَ العصور لأنّها تعتمدُ على حقيقةٍ تفوقُ الزمان، وقد احتجّ بأنّه «إمّا أن تُخلَّد كلُّ حادثةٍ زمنية في الوعي المطلق أو أن يتمّ تجريدُ معرفتنا البشرية بالحوادث الزمنية من أيِّ قاعدةٍ موضوعية». يُشكِّلُ الوعيُ المطلق أساسَ يقين المعرفة البشرية لأنّه لا نستطيعُ أن نُدرك البُعد الشامل والمتسامي الذي تشتركُ به البشرية جمعاء إلا من خلال المطلق. أكّد تروبتسكوي أنّ من دونه لا يمُكننا أن نتوصّل إلى أيِّ معرفةٍ حتّى ولو كانت ظواهرية لأنّ هذه المعرفة الأخيرة هي معرفةٌ ما دامت تتمتّع بـ «الخاصية الرسمية المتمثِّلة بالضرورة واليقين المطلقَيْن»[٣] وفقاً لكانط.

قام تروبتسكوي بتوضيح عملية الإدراك البشري في علاقته مع الوعي المطلق، وذلك في تحليله للحُكم انطلاقاً من تحقيقات كانط وريكيرت. اعتمد تروبتسكوي على اكتشاف ريكيرت الذي يُفيدُ أنّه في عملية الحُكم، تقومُ الحقيقة بتقييد الفاعل العالِم كأمرٍ حتمي. قام تروبتسكوي بمنْح المكانة الأنطولوجية إلى الحقيقة المقيِّدة التي يُفسِّرها ريكيرت على نحوٍ منهجي، واعتبر أنّ الإنسان المدرِك ينبغي أن يعي اختلافَه مقارنةً مع المطلق لأنّ القانون والهيئة الجوهريَّين في فكرنا - أي بداهته - يُفيدان أنّ أيَّ حُكمٍ يفترضُ بالضرورة

---

1. Ibid., pp. 266-7,283,280.

2. Ibid., pp. 236,241,275.

3. Ibid., pp. 33, 41,45-46.

وجودَ المطلق. وفقاً لتحليل تروبتسكوي، فإنّ الحُكم هو عمليةٌ ثالوثية تتألّفُ من: ١) التسليم بوجود المطلق؛ ٢) افتراضُ نفسي، «أنا»، كآخر؛ و٣) ربْط الاثنين ببعضهما البعض. وعليه، في كلِّ عمليةٍ واعية، تقومُ النفسُ بتأكيد وجودها وتتجاوز نفسها أيضاً. هذا يعني أنّ كلَّ عملية للحكم تستلزمُ الوعي ولكن ليس الوعي بالمطلق بالمعنى الهيجلي بل الوعي بوجود فاعلٍ مُدرِك في مقابل المطلق. بتعبيرٍ آخر، أكّد تروبتسكوي على الطبيعة الشخصية لكلِّ عملية حكمٍ أو إدراك، وهو بُعدٌ قد غفل عنه كانط، وقد احتجّ تروبتسكوي أنّه: «على خلاف كانط، فإنّ (عبارتي) «**أنا أفكِّر**» ليست تمثيلي فحسب بل تتضمّنُ أيضاً **معرفتي بنفسي** التي تتجاوزُ التمثيلَ الذاتي لتصل إلى الميدان المتجاوز للذاتية لأنّ هذا الفعل يفترضُ نفسي كفاعلٍ موجود ومُستقل عن أيِّ تمثيلاتٍ محدَّدة». في النهاية، فإنّها تستلزمُ ربْطَ الحكم الفرديّ للذات مع الصلاحية المتسامية أو مع المطلق. بهذه الطريقة، أتمّ تروبتسكوي المنهج المتسامي الذي اكتشفه كانط وقام الكانطيون الجُدد بتطويره.[١]

الختام

مثّلت أنشطةُ دوريّة «لوغوس» التي قدّمت التحدي الفلسفي المتمثِّل بالكانطية الجديدة نعمةً فعلية بالنسبة للمؤلّفين الذين كانوا يكتبون لصالح دار النشر «**بوت**» حيث إنّها قد اقتضت منهم دقّةً أكبر في استخدام المصطلحات وعرّفتهم على القضايا الفلسفية المعاصرة. ساهمت الجدالات مع «لوغوس» بمساعدة «بوت» بصياغة ما عُرف لاحقاً بالتراث الخاص للفلسفة الروسية. بعد أن أوقفتْ الثورةُ البولشفية المشروعَ الفلسفي لدار «بوت»، تمّ إكمال هذا المشروع في المهجر وعلى وجه التحديد في دورية بردياف المسمّاة «بوت» أيضاً والصادرة في باريس، وفي «صحافة جمعية الشبّان المسيحيين» التي ترأسها بردياف أيضاً في نفس المدينة. قام **فاسيلي زنكوفسكي** (١٨٨١-١٩٦٢) **ونيكولاي**

1. Ibid., pp. 251, 83, 85-7.

لوسكي (١٨٧٠-١٩٦٥) في المهجر بكتابة تاريخٍ عن الفلسفة الروسية، وقد ساهما بالكتابة لصالح «بوت» في روسيا.[١]

كان لجدال «بوت» مع الكانطيين الجدد تأثيرٌ مستمر على الفكر الروسي. إذا كان إرن المتوفىّ عام ١٩١٧ وإفجيني تروبتسكوي المتوفىّ عام ١٩٢٠ قد أتمّا حواراتهما مع الكانطيين الجدد خلال سنواتهما مع «بوت» إلا أنّ بولغاكوف قد أكمل نقاشه بتفصيلٍ أكبر في كتابه «***تراجيديا الفلسفة***» الذي ألّفه في ١٩٢٠-١٩٢١ والذي بقي حتّى العام ١٩٩٣ ليُتَرجَم إلى اللغة الروسية[٢]. في هذا الكتاب، قام بولغاكوف بتطوير فرضية تروبتسكوي حول القاعدة المطلقة للفلسفة المتسامية وتحليله للبُنية الثالوثية لعملية الحُكم. أمّا برديايف، فقد وظّف العديد من اكتشافاته التي تعودُ إلى فترة الجدال ليدرجها ضمن التطوير اللاحق لمذهبه الفلسفي الشخصاني. قام كلٌّ من برديايف وبولغاكوف بتبنّي الفرضية الرئيسية للفلسفة الكانطية الجديدة التي تُفيدُ أنّه لا وجود دون وعي، وقاما بتحويلها إلى حجر أساسٍ للفلسفة الشخصية: أي بما أنّ الوعي هو شخصيٌ فلا وجود للكائن غير الشخصي، والكينونة دائماً تمتلكُ الشخصانية كقاعدة. يقودنا هذا التطوير اللاحق لأفكارهما خارجَ الإطار التاريخي لنشاط «بوت». لقد ساهم الجدال مع «لوغوس» بطريقةٍ محدَّدة في دمْج الفكر الروسي بالعملية الفلسفية العالمية. بالتالي، توصّل برديايف وبولغاكوف في مسار هذا الجدال إلى نقدٍ للكانطية الجديدة مشابهٍ لفلسفة بيرغسون حول الحياة والبراغماتية الأمريكية. ولكن تجدرُ الإشارة إلى أنّ النقد الروسي كان إبداعياً للغاية وتمّ ضمن إطار الفلسفة الدينية الساعية لتحقيق تركيبٍ جديدٍ للتراث الديني الأرثودوكسي الشرقي من خلال ربطه مع أكثر الإنجازات تطوُّراً في الفلسفة المعاصرة.

بينما كان التأثير المباشر لمؤلِّفي «بوت» على الكانطيين الجدد محدوداً نوعاً ما - من المحتمل أنّهم قد أثّروا على ستيبنَ وحده - إلا أنّهم قد عبرّوا عن مقدارٍ من المنطق الداخلي

---

1. Nikolai Losskii: Intuitivnaia filosofiia Bergsona {Bergson's intuitive Philosophy), Put, Moscow, 1913.
2. S. N. Bulgakov: Sochineniia v dvukh tomakh, vol. I, Filosofiia khoziaistva, Tragediia filosofii, Nauka, Moscow, 1993.

للكانطية الجديدة وقاموا، بطريقةٍ ما، بالتنبُّؤ بتحوّلها اللاحق إلى الأنطولوجيا وحتّى ميلها إلى الأفلاطونية الجديدة. استناداً إلى ستيبنَ، فإنّ معظم محرِّري «لوغوس» قد قاموا مع الوقت بالتخلّي عن مسار الإبستمولوجية النقيّة لصالح الميتافيزيقيا. تعاون ستيبنَ وهسين مع بولغاكوف، بردیایف، والمفكِّرين الروسيين المسيحيين الآخرين في مدينة **فيدوتوف** الجديدة داخل باريس خلال الثلاثينات. تبنّى مِهليس الفلسفة الرومانطيكية والصوفية القريبة من الأفلاطونية الجديدة[١]، أمّا **ريتشارد كرونر** - وهو أحد أكثر محرّري «لوغوس» تأليفاً - فإنّه قد مرَّ خلال سيرته المهنية الفلسفية الطويلة تقريباً عبر كلِّ المواقف الفلسفية المعارِضة للإبستمولوجية النقيّة. قام كرونر أولاً بالحُكم على نظرية المعرفة من وجهة نظر فلسفة الحياة الشبيهة برأي بيرغسون، ومن ثمّ انتقل إلى الهيجلية الجديدة وأعاد تحليل كانط على ضوء الأنطولوجيا الصوفية. بعد أن غادر ألمانيا النازية قاصداً الولايات المتّحدة، قام كرونر بتطوير فلسفته حول الوحي وانشغل في أواخر فترة بقائه في أمريكا بالفلسفة الدينية بشكلٍ رئيسي[٢]. بالتالي، يستذكرُ ستيبنَ بشكلٍ ساخرٍ أنّه قد صدّق تحذيرُ وندلباند لتلاميذه الذين أطلقوا على دوريتهم تسميةَ «لوغوس» وعلى النسخة الأولى منها عنوانَ «المسيح» حيث إنّه كان قد أنذرهم بأنّه إذا استمرّوا على نفس الطريق «سوف ينتهي بهم الأمر مع الرهبان».[٣]

في مقالته في أواخر العشرينات حول إرنست كاسيرير، لاحظ ألكسي لوسيف (١٨٩٣-١٩٨٨) التطوُّرَ غير المتوقَّع للكانطية الجديدة تجاه الأنطولوجيا والميتافيزيقيا وذكر أسماء

---

1. Cf. Georg Mehlis, Einführung in ein System der Religionsphilosophie, J. C. B. Mohr, Tubingen, 1917. Eng. Trans. The Quest for God; an Introduction to the Philosophy of Religion, Tr. by Gertrude Baker, Williams and Norgate, London, 1927; Die deutsche Romantik, Rosi, Munchen, 1922; Plotin, F. Frommann, Stuttgart, 1924; Die Mystik in der Fulle ihrer Erscheinungsformen in allen Zeitenund Kulturen, F. Bruckmann, Munchen, 1927.

2. Richard Kroner, ***Das Problem der historischen Biologie***, Gebruder Borntraeger, Berlin, 1919; Von Kant bis Hegel, Mohr, Tubingen, vols. 1-2, 1921-24; ***The primacy of Faith***, The Macmillan company, New York, 1943; ***How do we know God? An Introduction to the Philosophy of Religion,*** Harper & brothers, NY & London, 1943; Culture and Faith, 1951 ;S ***peculation and Revelation in Modern Philosophy***, Westminster Press, Philadelphia, 1961.

3. Stepun, Byvshee..., p. 175-176.

كهارتمان، ناتورب، وكوهْن. في الطبعة الثانية من كتابه الشهير حول أفلاطون، قام ناتورب - وهو أحد قياديّ الكانطيين الجدد - بالتخلّي عن تفسيره الكانطي الخاص لأفلاطون وأوّله وفق روح الأفلاطونية الجديدة. استناداً إلى لوسيف، فإنّ ناتورب قد قام في مؤلَّفه الأخير بمراجعةٍ تامّة لإبستمولوجيته على ضوء الأنطولوجية الأفلاطونية الجديدة[1]، أمّا كوهْن فإنّه قد توجَّه نحو هيجل. بالنسبة للوسيف، تُشيرُ هذه التطوُّرات وفلسفة الأشكال الرمزية التابعة لكاسيرير إلى التمدُّد المحتوم للكانطية الجديدة خارجَ حدودها الإبستمولوجية تجاه الميتافيزيقيا والأنطولوجيا[2]، ولكنّ مؤلِّفي «بوت» كانوا قد توقّعوا وقوعَ هذا التطوُّر في جدالاتهم مع «لوغوس».

---

1. Paul Natorp: Piatos Ideenlehre, 1st ed., D?rr, Leipzig, 1903; 2nd ed. F. Meiner, Leipzig, 1921; ***Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen***, R. Schmidt., Leipzig, 1921.

2. Alexei Losev: ***'Teoriia mificheskogo myshleniia u E. Kassirera'*** (E. Cassirer's Theory of Mythical Thinking), Simvol (Zhurnal khristianskoi kul'tury pri slavianskoi biblioteke v Parizhe), 30 (1993), pp. 311-312.

مفهوم الواجب عند كانط.. مقاربةٌ نقديّةٌ للبرهان الوجودي

عُلا عبد الله خطيب[1]

هذا البحث هو مقاربة بيانيّة نقديّة لمفهوم الواجب عند كانط. وفيه تحاول الباحثة في فلسفة الدين علا عبد الله خطيب تأصيل مفهوم لجهة انفراد كانط بعبارة الواجب كمعادلٍ للخير والخيريّة كما ذهب إلى ذلك عددٌ من قراء كانط، ولا سيّما من الفلاسفة اللاحقين عليه. النقطة الأبرز التي تشكّل محور هذا البحث هي إعادة تظهير مفهوم الواجب كأساسٍ في العمارة الفلسفيّة الكانطيّة والإشكاليات التي واجهته في الفضاء الفلسفي الحديث.

كاتبة المقالة ذكرت في مستهلّها أنّ مفهوم الواجب حتّى وإن كان مطروحاً في الأوساط الفكريّة الفلسفيّة من قبل الفلاسفة الذين سبقوا إيمانويل كانط، إلا أنّه تحوّل إلى مفهومٍ أساسيٍّ ومحوريٍّ بعد طرحه من قبل هذا الفيلسوف، ففي مشروعه الفكري «نقد العقل العملي» اعتبر الأمر المطلق والقانون الأخلاقي منبثقين من إرادة الإنسان وعقله، حيث أكّد على أنّ مقتضى الكائن العاقل صاحب الإرادة هو الالتزام بالقانون الأخلاقي؛ لذلك تحوّل مفهوم الواجب إلى بنيةٍ جذريّةٍ للفعل الأخلاقي.

بعد ذلك تطرّقت إلى الحديث عن مفهوم الواجب وإرادة الخير، وهذه الإرادة برأي كانط تتعيّن على ضوء نتائج خاصّة وليس من ناحية أيّ شرطٍ خارجي، وبموجب مقتضى إلزاميّة القانون الأخلاقي فالإنسان العاقل المريد لا يحمل هدفاً سوى العمل بهذا القانون.

وفي المبحث اللاحق ذكرت تعريف كانط لمفهوم الواجب باعتباره أمراً مطلقاً، ثمّ وضّحت مختلف صور القانون المتعالي للأخلاق؛ وهذا المبحث هو في الحقيقة بمثابة مقدّمةٍ لموضوع البحث التالي من المقالة والذي يتمحور حول تحليل طبيعة الأمر المطلق وبيان طبيعة الأوامر غير المطلقة.

في ختام المقالة قامت بتحليل نظرية كانط حول الأمر المطلق ومفهوم الواجب بأسلوبٍ نقديٍّ، وأوّل نقدٍ أوردته في هذا المضمار هو ما يلي:

---

١. باحثة متخصصة في فلسفة كانط، جمهورية مصر العربية.

- لو أخذنا تعريف كانط لمفهوم الواجب بنظر الاعتبار، فالسؤال التالي يبقى دون إجابةٍ: كيف يمكنني أن أطمئنّ بكون فعلي قد حدث على ضوء مفهوم الواجب؟

والنقد الثاني محوره شكليّة القانون الأخلاقي الكانطي، وهو:

- القانون الأخلاقي الذي طرحه كانط يتعارض مع روح الحياة الانفتاحية بحسب تعبير الفيلسوف برجسون، ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ رأي كانط الذي يقضي بكون السلوك ليس سوى امتثالٍ للقانون، ليس صائباً، إذ ليس من المعقول حدوث ذلك؛ لأنّ العقل حين صدور الفعل من الإنسان يبقى متفاعلاً في ذاته ويتساءل مع نفسه: لماذا أتصرّف هكذا ولا يكون سلوكي شيئاً آخر؟ وما هي غاية الفعل الذي أريد القيام به؟

وأمّا النقد الثالث الذي اعتبرته الكاتبة بأنّه أكثر أهمّيةً من النقدين الأوّل والثاني، ففحواه ما يلي:

- نظريّة كانط الأخلاقيّة مرتكزة بكلّ تفاصيلها على مفهوم الواجب، والطبيعة الإنسانية أدركت ضرورة القانون الأخلاقي بمقتضى ذاتها العاقلة والمريدة، لذا فهي لا ترتضي بأيّ تأثيرٍ عليه من جانب الأعراف والتقاليد الاجتماعية.

التحرير

******

على الرغم من أنّ مفهوم الواجب قد يتردّد عند بعض الفلاسفة اللاّحقين[1] على كانط إلّا أنّه يبقى فيلسوف الواجب بلا منازع. فقد أحلَّ كانط مفهوم الواجب محلَّ مفهوم الخير في فلسفته الأخلاقيّة، وجعل منه المحور الأساسي للأخلاق الإنسانيّة والمصدر الوحيد للإلزام الخلقي. وقد رأى كانط أنّ تحليل مفهوم الإرادة الخيّرة يرتدّ بنا إلى مبدأٍ أساسيٍّ واحدٍ هو الواجب الذي تنبع منه كافة الأفعال الأخلاقية للإنسان العاقل صاحب الإرادة. أما الأفعال العفوية التي تصدر عن الإنسان بدون إرادته، فإنها لا تحمل أيّ قيمٍ أخلاقيّةٍ حتى لو حققت مصادفةً بعض الأعمال الخيّرة.

ويعود الواجب عند كانط إلى طبيعة العقل العملي، بوصفه تلك الملكة الكليّة العامة التي تميّز الإنسان من حيث هو حيوان ناطق. فليس الإنسان مجرد حيوانٍ يسعى نحو إشباع ميوله وحاجاته من أجل المحافظة على بقائه، بل هو أيضاً كائنٌ أخلاقيٌّ يحاول توجيه سلوكه والعمل بمقتضى الواجب. ومن هنا فإنه كثيراً ما ينشب في باطن النفس البشريّة

---

١. ومن أشهر هؤلاء الفيلسوف الفرنسي جول سيمون (١٨١٤-١٨٩٦) الذي كتب مؤلفا ضخما في أربعة أجزاء تحت عنوان «الواجب». وقد قام بترجمته إلى العربية محمد رمضان وطه حسين.

صراعٌ حادٌ بين الواجب والهوى، أو بين العقل والشهوة، إذ يتحقق الإنسان من أنّ الفضيلة والسعادة لا تسيران دائماً جنباً إلى جنب. وبمجرد ما يعمل الإنسان بمقتضى الواجب، فإنه سرعان ما يتحقق من أنّ فعله يصلح لأن يكون قانوناً كلياً شاملاً يلتزمه الجميع. فما هو الواجب؟ وما هي أهم معانيه؟ وما هي شروطه؟ وما هي أهم أوجه النقد التي يمكن توجيهها لمفهوم الواجب؟ ذلك المفهوم الذي بات عنواناً لفلسفة كانط كلها، فما أن يُقال فيلسوف الواجب حتى يتبادر إلى الذهن اسم الفيلسوف الألماني الكبير إيمانويل كانط.

الإرادة الخيّرة دعامة كلّ سلوكٍ أخلاقي

انطلق كانط في تحديده لمبدأ الواجب من خلال مفهومٍ آخر هو مفهوم «**الإرادة الخيّرة**» التي تعدّ بمثابة الدعامة الأساسيّة لكلِّ سلوكٍ أخلاقي، وهي وحدها التي يمكن تصوّرها بأنّها الشيء الوحيد الذي يمكن أن يعدَّ خيراً على الإطلاق ودون أدنى قيدٍ أو شرطٍ. فالإرادة الخيّرة هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يعدَّ خيراً في ذاته لا لما يترتب عليها من نتائج أو بما تحدثه من آثار، إنها خيّرة لأنها تعمل بمقتضى الواجب وبصرف النظر عن النتائج. والإرادة الخيّرة هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يكون خيرًا في ذاته؛ لأنها لا تستمدّ خيريّتها من المقاصد التي تحققها أو الغايات التي تعمل من أجلها؛ بل تستمد خيريتها من باطن ذاتها باعتبارها الشرط الضروري الكامن لكلِّ أخلاقية، فهي كما يذكر الباحثون في فلسفة كانط الأخلاقية تعلو على جميع آثارها؛ لأنها تستمد خيريّتها من صميم نيّتها. والنية هي العنصر الجوهري في الأخلاقية مادامت الإرادة الخيّرة خيّرة بذاتها لا بعواقبها، فهي إذن عند كانط وحدها التي يمكن أن تعد خيراً في ذاته أو خيراً مطلقًا دون أدنى قيدٍ أو شرط، أي مهما كانت الظروف والأحوال التي يمكن أن توجد فيها، فهي لا تكون خيّرة حينًا وغير خيّرة في حينٍ آخر، ولا تكون وسيلةً خيّرةً لغايةٍ ما، ووسيلةً شريرةً لغايةٍ أخرى؛ بل إن خيريّتها غيرُ مشروطةٍ بعلاقتها بظروفٍ أو بغايةٍ أو برغبةٍ، وهي بهذا المعنى خيرٌ مطلقٌ وغير مشروطٍ أبدًا، فهي خيّرةٌ في ذاتها، لا بالنسبة لأيّ شيءٍ آخر ودون تحديدٍ أو وصفٍ أو تقييد. ومن ذلك عمل الطبيب الذي لم يتأخّر ولم يتلكّأ، وبذل كلّ ما في وسعه لينقذ حياة

المريض؛ فقد بذل جهداً، ووقتاً، وعلماً، وأداءً،... إلخ؛ أي أدّى ما يجب عليه أن يؤديه. ولا فرق بعد ذلك بين أن يشفى المريض أو يموت، أعني أن النتيجة لا تغيّر من الأمر شيئاً.

تعريف الواجب عند كانط

يعرّف كانط الواجب بأنه «**ضرورة أداء الفعل احتراماً للقانون العقلي في ذاته**». ويحدّد كانط مفهوم الواجب عن طريق تفنيد كل ما هو غير أخلاقي، وكلّ ما هو متعارض مع الواجب، حتى يصل إلى ما هو أخلاقي فقط، ويسلك طبقًا للواجب فيبدأ بالقول:

يمكن أن ننحّيَ جانباً هنا كلّ الأفعال التي نعترف بدايةً بكونها متعارضة مع الواجب ويمكن اعتبارها من وجهة النظر هذه أو تلك بأنّها نافعةٌ، ذلك أنّ المسألة بصدد هذه الأفعال، هي على الدقة، معرفةٌ هل من الممكن أن يكون لها مكان بمقتضى الواجب، ما دامت هي ذاتها تعارض الواجب.[1]

وهو هنا يضع كلّ الأفعال المتعارضة مع الواجب والمنافية للأخلاقية جانبًا. مثل الكذب والسرقة والخيانة، فالإنسان يكذب لأنّه يودّ أن يخدع غيره من الناس طمعًا في منفعةٍ ما، ويزوّر شيكًا حيث يريد الحصول على ما لا حقّ له فيه قانونًا. مثل هذه الأفعال من وجهة نظر كانط - يجب أن تُنحَّى جانبًا منذ البداية لأنها تتعارض مع الأخلاق تعارضًا واضحًا. ولكن الأمر يزداد صعوبة عندما يُنحّي كانط جانبًا الأفعال التي تتسق بالفعل مع الواجب فيقول:

وأدع جانبًا أيضًا تلك الأفعال التي تطابق الواجب مطابقةً حقةً ولا يكون لدى الناس أيّ ميلٍ مباشرٍ نحوها وهم يقومون بفعلها، لأن ثمة ميلاً آخر يدفعهم تجاهها.[2]

ومثل هذه الأفعال التي تأتي مطابقةً لمبدأ الواجب وليست طبقًا له يجرّدها كانط من كلّ قيمةٍ أخلاقية. فيسمّيها بأنّها أفعالٌ تتفق مع الواجب ولكنها لم تُؤدَّى عن واجبٍ وإنّما أداها مؤدِّيها عن مصلحةٍ أو منفعة، فالتاجر الذي يعامل كلّ زبائنه بأمانة، ليس بالضرورة

---

1. Kant, ***Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals***, translated by Thomas kingsmill Abbott in Great Books of the Western World (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994, p.257.
2. Ibid, P.258.

فاعلاً ذلك عن واجب، بل ربما كان ذلك لأنه وجد مصلحته في ذلك، لأن تجارته تروج أكثر إذا عامل الزبائن كلهم بأمانة. فلم يكن الدافع إذا الفضيلة والواجب الأخلاقي. وإنما يكون سلوكه هذا جديرًا بنعت الأخلاق والفضيلة والسلوك عن واجبٍ لو كان صادرًا عن حبِّ الأمانة لذاتها أو عن إحساسٍ بالواجب لأن يفعل ذلك، ولكن ما دام سلوكه لم يصدر عن إحساسٍ بالواجب، بل كان الباعث عليه المصلحة الذاتية، فهو غير جدير بنعت الأخلاق عنده.

قضايا الواجب الأخلاقي

نلاحظ هنا أن للواجب عند كانط قضايا ثلاثة يمكن أن نفرق بينها؛ حيث تنصّ **القضية الأولى** من قضايا الواجب الكانطي على أن:

الفعل الأخلاقي لكي يكون خيراً لا يجب أن يكون مطابقًا في نتائجه لمبدأ الواجب، بل يتحتّم أن يجيء طبقًا له؛ أي أن يصدر عن احترامٍ لمبدأ الواجب»، فكم من أفعالٍ تدفع إليها الرغبة في تحقيق منفعةٍ شخصية، ومع هذا تتفق في نتائجها مع مقتضيات الواجب، فلا تكون من أجل هذا متمشية مع مبدأ كانط الأخلاقي الأسمى[1].

أي إنّه لا يكفي عند كانط أن يأتي الفعل مطابقًا للواجب، ولكن أن يأتي الفعل طبقًا للواجب. ولكن الأمر نفسه يزداد صعوبة - وذلك على حدِّ قول كانط -:

وأكثر صعوبة من ذلك أن نحدد هذا التمييز عندما يكون الفعل متسقًا مع الواجب، وعندما يكون لدى الذات زيادة على هذا - أيضًا - ميل مباشر[2].

أي إنّ الفعل قد يأتي مطابقًا للواجب وصادرًا عن ميل مباشر - كالذي يحملنا عليه دافع التعاطف الوجداني أو الشعور بالأريحيّة - ومع ذلك يفتقد الجدارة الأخلاقية ولكن يتضح الأمر إذا توخينا التمييز بين فعلٍ لا يصدر إلا عن ميلٍ ولا يجئ طبقًا للواجب، وفعلٍ آخر لا يصدر إلا عن مبدأ الواجب ولا يتدخل في حملنا على فعله ميلٌ أو هوى. ويرى توفيق

---

1. Ibid, pp.258 -259.

2. Ibid, p.258.

الطويل أننا إذا ميزنا بين البواعث على هذا النحو تبيّن لنا أن أفعالنا التي لا تصدر إلا عن شعورنا الطبيعي بالتعاطف قد تكون صوابًا وخليقةً بالتقدير، ولكنها مع ذلك تخلو من كلّ قيمةٍ أخلاقيةٍ على عكس الأفعال التي لا يحمل عليها إلا مبدأ الواجب وتقديم العون لمن يفتقرون إليه بدوافع من الواجب يبدو أكرم في عُرف الأخلاق الكانطية متى نهض به الإنسان في وقت تثقله فيه متاعبه ولا تحمله عليه نزعاته الطبيعية[١].

نخلص من هذه القضية الأولى في مبدأ الواجب إلى القول بأنّ كلّ ما ينبغي له أن يكون خيراً من الناحية الأخلاقية لا يكفي فيه أن يكون مطابقًا للقانون الخلقي بل لا بد له كذلك أن يحدث من أجله وإلا كان هذا التطابق من قبيل الصدفة وكان تطابقًا فاسدًا، فمن يحب الموت ويريد الهروب من الحياة ومن أجل ذلك ذهب إلى ميدان القتال فإن أفعاله حينذاك لم تصدر عن الواجب ومن ثم لا يمكن عدّها خلقيّة. أما إذا كان الإنسان يحب الحياة ويحرص عليها ولا يريد الهروب منها ومع ذلك يذهب إلى ميدان القتال فإنّ سلوكه يُعدّ أخلاقيًا ومن ثم ينطوي على قيمةٍ أخلاقيةٍ لا يستهان بها[٢].

إذاً ليس يكفي لكي يكون الفعل أخلاقياً أن تتفق نتائجه مع ما يقتضيه الواجب، بل يجب أن يكون صادراً عن تقديرٍ عقليٍّ لمبدأ الواجب. ومعنى هذا أن الصبغة الأخلاقية للأفعال لا تتمثل في مظاهرها الخارجية، بل هي تكمن في باطن النية، أو في صميم الطريقة التي بها نريد هذا الفعل أو ذاك.

إذن فالواجب لا يفتقر إلى باعثٍ خارجي، أي لا يحتاج إلى حافزٍ من عاطفةٍ أو وجدانٍ أو ميلٍ من أيِّ نوع كان، فمن يفعل بدافعٍ أو حتى بباعثٍ من التعاطف فإنّ فعله يعدّ خاليًا من كلِّ قيمةٍ أخلاقيةٍ إذ إنّه حينذاك يخلو من المبدأ الذي ينبغي أن تتم الأفعال بمقتضاه؛ حيث إن التعاطف يمكن أن يدفع الإنسان إلى أفعالٍ لا تتفق مع غاية المجموع.

ولما كان الواجب لا يستند إلى العاطفة أو الوجدان ولا إلى الميول ولا الرغبات مهما كانت نبيلةً وساميةً، لذلك وُصفت أخلاق كانط بالتشدد ولأنها أيضًا لا تحبّذ العواطف

---

١. توفيق الطويل، *فلسفة الأخلاق*، دار الثقافة للنشر والتوزيع الطبعة الرابعة، ١٩٨٥، ص ٤٢٠.

٢. فيصل بدير عون، *دراسات في الفلسفة الخلقية*، مكتبة سعيد رأفت، د.ت، ص ١٨٢.

التلقائية والسرور بالحياة ولأنها تفرض نوعًا من قسوة الزهادة في أداء الواجب ولهذا السبب أيضًا هاجمها معاصروه. فكيرنر[١] في رسالته إلى شيللر[٢] يرى في هذا التشبيه ملامح رجل الشمال وتشدّده وبروده. بينما ردَّ لشتنبرج[٣] هذه القساوة وذلك التشدد إلى سنٍّ كانط المتقدمة حيث تفقد الوجدانات والآراء قوتها[٤]. كما تهكّم شيللر كيف يخدم أصدقائه وهو يشعر بالسعادة ولذلك فهو ليس فاضلاً ولا يقوم بعملٍ أخلاقي، فمن الأولى ألا يخدم أصدقائه وإذا قام بخدمتهم فما عليه إلا أن يزدري تلك الخدمة أو أن يفعل عن كراهية ما يأمره به الضمير. وقد نالت هذه المقطوعة الساخرة رواجًا هائلاً حتى ردَّدها كلّ من يريد أن يهاجم تشدّد الأخلاق الكانطية. ولكنها كما لاحظ باتون[٥] أنها شعرٌ رديءٌ[٦] ونقدٌ أردأ[٧] وهي تُعبرّ عن سوء فهمٍ لفلسفة كانط الخلقيّة[٨]. كما أنّ التفسير الشائع للأفعال عند كانط وتقسيمها إلى ثلاثة أقسام رئيسيّة هي:

أفعالٌ تتم عن ميلٍ مباشر.

أفعالٌ لا تتم عن ميلٍ مباشرٍ ولكن عن مصلحةٍ شخصيّة[٩].

أفعالٌ لا تتم عن ميلٍ مباشرٍ ولا عن مصلحةٍ شخصيّةٍ لكن من أجل الواجب فقط. هي في الحقيقة بعيدةٌ جدًا عن مذهب كانط.[١٠]

وأن مذهبه الحقيقي يكمن في أن يُنظر إلى الأفعال التي تتم عن ميلٍ فقط بدون دافعٍ من الواجب على أنها خاليةٌ من القيمة الأخلاقية، أما الأفعال التي تنجز فقط من أجل الواجب بدون أيِّ ميلٍ فلها قيمة أخلاقية، ولكن استخدام هذه الطريقة في العزل ليس معناه

1. Körner
2. Schiller
3. Lichtenberg

٤. عبد الرحمن بدوي، ***الأخلاق عند كانط***، دار القلم، الكويت، ١٩٧٩، ص ٥٠.

5. Paton
6. Poor Poetry
7. Worse Criticism
8. H,J,Paton, ***the Categorical Imperative, A study in kant`s moral philosophy***, Hutchinson's University Library, oxford, 1946, P.48
9. Self interest
10. Ibid, P.47

أبدًا تقرير أنه حيثما وجد ميلٌ وكذلك إرادةٌ لفعل الواجب فلا يمكن أن تكون ثمة قيمة أخلاقية في الفعل وإنّما يعني فقط (أولاً) إنّ الفعل يكون خيراً بمقدار ما ينبثق عن إرادة الفعل الواجب و (ثانيًا) إنّنا لا نستطيع أن نؤكد أن فعلاً ما خيرٌ إلا بالقدر الذي به نعتقد أن إرادة فعل الواجب يمكن بذاتها أن تكفي لإنتاج الفعل دون سندٍ من أيِّ ميل؛ و (ثالثًا) إنَّ مثل هذا الاعتقاد غير راسخٍ إلا في حالة الخلوِّ من الميل المباشر لإنجاز الفعل.[١]

وعلى ذلك فإن القول بأن الفعل لا يمكن أن يكون خيراً إذا كان الميلُ موجودًا فيه إلى جانب الواجب في نفس الوقت، يعد تشويهًا لفلسفة كانط الأخلاقية. كما أنه مع رؤية كانط التي ترى أن إتّباع الواجب يمكن أن يعني التضحية بالميول وحتى بالسعادة، يمكن أن يعني التضحية بالميول وحتى السعادة، يمكن لنا - ولا نكون خارج تصور مبدأ الواجب الكانطي - أن نمارس سعادتنا الخاصة بطريقتنا الخاصة ولو أنّ هذا ليس واجبًا مباشرًا. إذن فالفعل الأخلاقي لا يفقد قيمته الأخلاقية إذا صاحبه شعورٌ بالسعادة أو حتى رغبته فيها ولكن يفقد قيمته الأخلاقية إذا صدر عن رغبةٍ في تحقيق هذه السعادة فقط.

وإذا كان كانط لم يتردد في الاعتقاد بأن العواطف النبيلة تساعد على الإتيان بالأفعال الخيّرة ومن أجل هذا كان غرسها في الإنسان واجبًا، فإن العالم يفقد جماله الأخلاقي بغير هذه العواطف، كما أنه بالرغم من نفورة من اتخاذ السعادة غايةً مباشرةً لأفعالنا، فإنه يرى أنّ علينا واجبًا غير مباشرٍ يقضي بالبحث عن السعادة فيقول:

إن حرص الإنسان على تأمين سعادته الذاتية واجبٌ (على الأقل بطريق غير مباشر)؛ ذلك لأن عدم رضا المرء عن حاله، وتزاحم الهموم العديدة عليه ومعيشته وسط حاجات لم يتم إشباعها قد تكون دافعاً قويًا له على أن يخرق واجباته. ولكننا حتى لو صرفنا النظر في هذا المقام عن فكرة الواجب، فسنجد أن الناس جميعًا يمتلكهم نزوع باطنٍ بالغ القوة نحو السعادة، ذلك لأن جميع النزعات تتحد في هذه الفكرة بالذات - أي فكرة السعادة - وحدة كلية.[٢]

---

1. Kant, ***fundamental Principles of the Metaphysic of Morals***, p.258.

2. Ibid, p.258.

ومن ثم يمكن القول قبل الانتقال إلى القضية الثانية أن كانط لم يغلق أبواب السعادة أمام الإنسان غافلاً عن طبيعته كما زعم بعض نقاده.

أما **القضية الثانية** من قضايا الواجب الكانطي فتنص على أن:

الفعل الذي يتم عن إحساسٍ بالواجب لا يستمد قيمته من الهدف الذي يسعى إلى تحقيقه. بل من القاعدة التي تقرر القيام به وفقًا لها، فهي إذن لا تتوقف على واقعية موضوع الفعل، بل تعتمد فحسب على مبدأ الإرادة الذي حدث الفعل بمقتضاه، وبصرف النظر عن كل موضوعات الرغبة أو الاشتهاء[1]

ويتضح من هذه القضية أن القيمة الخلقيّة للفعل الذي يصدر عن الواجب لا تتوقف على النتائج التي يحققها أو يحاول تحقيقها بل تتوقف على المبدأ أو القاعدة التي يؤدّي الإنسان بمقتضاها واجبه أيًّا ما كان هذا الواجب. وبهذا يعيد كانط تقرير قضيته الأولى ولكن بطريقةٍ فنية، وقد سبق القول بأن الإرادة الخيّرة لا تستمدّ خيريّتها المطلقة من الخيريّة المشروطة المقيّدة التي تكفلها النتائج التي تحققها، ويصدق هذا أيضًا على الأفعال الخيّرة التي تتجلّى فيها الإرادة الخيّرة التي تعمل من أجل الواجب[2].

فإذا كان الهدف الذي نطلبه من وراء أفعالنا والنتيجة التي نحصل عليها من وراء ذلك بوصفها غايات ودوافع للإرادة لا تسبغ على أفعالنا أية قيمةٍ أخلاقيةٍ فإننا نتساءل مع كانط «**أين يمكن إذن أن توجد هذه القيمة؟**» وهنا يجيب كانط بصراحةٍ ووضوح:

إن هذه القيمة لا يمكن أن توجد إلا في مبدأ الإرادة بغض النظر عن الغايات التي يمكن أن تتحقق عن طريق مثل ذلك الفعل، ذلك لأن الإرادة تقع موقعًا وسطًا بين مبدئها القبلي، وهو شكلي، وبين دافعها البعدي وهو دافع مادي، وكأنها تقع على مفرق الطرق، ولما كان من اللازم أن تتحدد عن طريق شيء ما، فلابد لها أن تتحدد عن طريق

---

1. Ibid, p. 259.

٢. توفيق الطويل: *فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها*، ص ٤٢١.

المبدأ الشكلي للإرادة بوجه عام، حينما يحدث فعلٌ عن واجبٍ إذ يكون قد نُزع عنه كلّ مبدأٍ مادي[١].

وهكذا يتضح أن العمل من أجل الواجب هو العمل بمقتضى قاعدةٍ صوريّةٍ من غير اعتبارٍ لرغبةٍ أو هوى أو غايةٍ مادية؛ نظرًا لأنّ مثل هذه الغايات أو الدوافع أو البواعث لن تكون سوى ظواهر تجريبيةٍ ناشئةٍ عن القوى الراغبة في الإنسان، وليس من شكٍّ في أنَّ كلَّ ما هو تجريبي لا يمكن أن يكون ضروريًا أو كليًا؛ بل هو لا بد أن يظلّ مصبوغًا بصبغة العرضية أو النسبية. ولكنَّ الأفعال الخلقيّة لا بد من أن تكون صالحةً في كلِّ زمانٍ ومكان، فهي لا بد بالضرورة من أن تكون مطابقةً لقانونٍ كليٍّ عام يكون هو الدعامة المطلقة لكل أخلاق، وحسبنا أن ننظر إلى كلّ أفعالنا لكي نتحقق من أن ما نعدّه - من بينها - أخلاق، إنما هو ذلك الذي يوصف بأنه معقولٌ أو منتظمٌ بمعنى أنّه مطابقٌ للأخلاق[٢].

ولما كان العمل من أجل الواجب هو العمل بمقتضى القاعدة الأخلاقية. فإنّ معنى هذا أنّ الفعل الذي يتم عن واجبٍ لا يمكن أن يُحدّد بحسب موضوعاته، لأن حقيقة هذه الموضوعات لا تشهد إلا على التطابق الظاهري مع الواجب، ولهذا يجب أن يتحدد تبعًا للقاعدة التي وفقًا لها أن تنجزه. ويميّز كانط بين **القاعدة**[٣]والقانون أو **المبدأ**[٤] فيرى أنّ القاعدة نوعٌ من المبدأ. والمبدأ قضيّةٌ عامةٌ كليّةٌ تندرج تحتها قضايا أخرى تقوم على أساسه، ويقوم في طبيعة العقل نفسها، ولهذا يكون مطلقًا ويسير بمقتضاه سلوك كلّ كائنٍ عاقل، متى كان لعقله سيطرة كاملة على أفعاله، كما أنه أيضًا يصبح نسبيًا (ذاتيًا) بالنسبة لصاحبه - بمعنى أنه هو الذي فرضه على نفسه - وموضوعي بالقياس إلى كلّ كائنٍ عاقلٍ من حيث إمكان تعميمه قانونًا عامًا للناس جميعًا[٥].

---

1. Kant, ***fundamental Principles of the Metaphysic of Morals***, p.259.

٢. زكريا إبراهيم، ***المشكلة الخلقية***، مكتبة مصر، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٨٠، ص ١٦٩، وأيضاً:

Kant, **lectures on Ethics,** Translated by Louis Infield, with an introduction By: J. Macmurray, M.A. Methuen&co. LTD. London, 1930, P.11.

3 .Maxim

4 .Principle

٥. توفيق الطويل، ***فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها***، ص ٤٢٢.

أما القاعدة فيمكن أن نعدّها المبدأ الذي نعمل فعلاً بمقتضاه، فهي مبدأٌ شخصيٌّ محض قد يكون خيراً وقد يكون شرًا، وهو في عُرف كانط مبدأٌ ذاتيٌّ يتعلق بصاحبه، ويتجلّى في الأفعال التي يقوم بها فعلاً. فهي إذن فرعٌ من المبدأ الموضوعي العام يؤدي بمقتضاها فعل معين وهي إذن تختلف عن المبدأ الموضوعي العام، من حيث كونها لا تصدق إلا بالنسبة إلى الفاعل الفرد، لا بالنسبة إلى كلِّ الفاعلين العقلاء، وتختلف أيضًا عن الدافع ولهذا سميت مبدأ، فالحيوان يمكن أن يقال أنَّ له في سلوكه دوافع، أما الإنسان فيقال: إن له قاعدة، فالحيوان يأكل ويشرب بدافع الجوع أو العطش، أما الإنسان العاقل في أفعاله العقلية فيتّبع قواعد أيّ مبادئ عامة، أي أنَّ الإنسان يعرف ماذا يفعل وليست أفعاله مجرّد انعكاساتٍ أو استجاباتٍ تلقائيةٍ لدوافع كما هو الحال في الحيوان[١].

فإذا قررت أن انتحر تفاديًا للتعاسة أمكن القول بأن انتحاري كان وفقًا لقاعدة مؤداها أن أقتل نفسي متى غلبت متاعب الحياة مباهجها، وصارت الآلام أكثر من اللذات، ولكن هذه وأمثالها قواعد ماديّة تنشأ عن تعميم حالات جزئيّة بباعثٍ شخصيٍّ ونتيجة مقصودة. ولما كانت الخيريّة لا تنشأ في الأخلاق عن النتائج التي تهدف إليها الأفعال، استحال أن تجيء الخيريّة عن قاعدةٍ ماديةٍ من هذا النوع، إنّ قيمة الأفعال يجب أن يكون مرجعها إلى المبدأ الذي يقضي بأن يؤدي الإنسان واجبه لذاته دون أيّ اعتبارٍ آخر، هذه قاعدة تخلو من أيِّ مادة، لا تهدف إلى تحقيق رغبةٍ أو تحقيق ميلٍ معين، إنها قاعدةٌ صوريةٌ بحتة - بلغة كانط - والرجل الفاضل يقبل القاعدة المادية أو يرفضها وفقًا لمدى اتساقها أو تنافرها مع القاعدة الصورية التي تقضي بتأدية الواجب لذاته[٢].

ولبيان القول الذي يبدو غامضًا عند كانط للتفرقة بين القواعد المادية والقواعد الصورية يمكن القول بأن القواعد إمّا أن تقوم على أساس ميولٍ حسية، ويسميها كانط قواعد مادية أو بعدية أو تجريبية وتقوم على تجربة الرغبات أو الشهوات، ومن يفعل أداءً للواجب يفعل

---

1. Kant, ***lectures on Ethics***, PP.36, 47.

٢. توفيق الطويل، ***فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها***، ص ٤٢٢.

وفقًا لقاعدةٍ صوريةٍ لا مادية، إنه لا يفعل ابتغاء تحصيل نتائج معينة، بل امتثالاً للواجب أيًّا كانت النتائج[١].

أما **القضية الثالثة** في مبدأ الواجب فيستخلصها كانط من القضيتين السابقتين ومؤدّاها «الواجب هو ضرورة أداء الفعل احتراماً للقانون»[٢] فقد أؤدي فعلاً أشعر بهوى وميلٍ إليه لكني لا أكِنّ له احترامًا ويكون سبب ذلك أن هذا الفعل مجرد أثرٍ للإرادة وناتجٌ عنها. فلا يكون هذا الفعل ذا قيمةٍ أخلاقية، فالقيمة الأخلاقية للفعل لا تكمن في الأثر الذي ينتظر من ورائه ولا في أيِّ مبدأٍ من مبادئ الفعل يحتاج إلى استعارة الباعث عليه من هذا الأثر المنتظر؛ ذلك لأن جميع هذه الآثار المترتّبة على الفعل (مثل رضا الإنسان عن حاله، بل والعمل على إسعاد الغير) يمكن أيضًا أن تنتج عن أسبابٍ أخرى[٣] ولكن القيمة الأخلاقية تكون للفعل المنجز احترامًا للقانون.

وتثير كلمة (احترام) نقاشًا كبيراً بين الباحثين مصدره هو أن الاحترام انفعالٌ عاطفي، وكانط بحسب الفهم المعتاد لمذهبه يستبعد الانفعال، فكيف إذن يقول باحترام القانون. أي أنه قد يبدو غريبًا أن يستخدم كانط العقلاني كلمةً تحمل دلالاتٍ انفعاليةٍ عاطفيةٍ داخل مذهبه العقلاني.

وبفحص مفهوم (الاحترام) عند كانط نجد أنه شعورٌ فريدٌ من نوعه لا يتعلق بموضوعٍ حسيٍّ ولا يرتبط بإرضاء ميولنا الطبيعية، وإنما ينشأ من كوني أشعر بأن إرادتي خاضعةٌ لقانون، دون أيِّ تدخلٍ من موضوعٍ أو اعتبارٍ حسي، وهذا الخضوع ينطوي على شعورٍ بالتواضع من ناحية، وبالسمو من ناحيةٍ أخرى، لأن القانون الأخلاقي يردع ميولي ويقدع غروري، فأشعر بالتواضع؛ وفي مقابل ذلك أشعر بالسمو لكوني أدرك أنَّ ردعي لميولي صادرٌ عن ذاتي الحرّة، لا عن قهرٍ خارجي[٤].

---

١. عبد الرحمن بدوي، ***الأخلاق عند كانط***، ص ٥٤.

2. Kant, ***fundamental Principles of the Metaphysic of Morals***, p.259.

3. Ibid, p.259.

٤. عبد الرحمن بدوي، ***الأخلاق عن كانط***، ص ٥٥.

ومن ثم يمكن فهم ذلك الافتراض الذي افترضه على وجه لومٍ مُوجّهٍ إليه قائلاً:

قد يلومني لائمٌ فيعترض زاعماً بأنني تحت ستار كلمة احترامٍ لا أفعل أكثر من أن ألوذ بشعورٍ غامضٍ آوي إليه بدلاً من أن أوضح المسألة عن طريق تصوّرٍ عقليٍّ. ولكنَّ الاحترام إن يكن إحساسًا وعاطفة، فليس إحساسًا متلقي بالتأثر، بل هو إحساس تولد تلقائيًا عن طريق تصوّرٍ عقلي، ومن أجل ذلك فهو يتميز تميزًا نوعيًا عن كلّ المشاعر من النوع الأول التي تتصل بالميل أو الخوف. إنّ ما أعرفه معرفةً مباشرةً كقانون أخضع له، فإنما أعرفه بنوعٍ من الاحترام، يدل فحسب على الشعور بتبعية إرادتي لقانونٍ ما بغير توسطٍ من جانب مؤثراتٍ أخرى على حسّي. إنَّ تحدُّدَ الإرادة تحددًا مباشرًا بواسطة القانون والشعور ذلك هو ما يسمى بالاحترام. بحيث يعتبر هذا الاحترام أثرًا للقانون على الذات لا سبباً له[1].

بل إنّه يقرّر في نهاية هذا النص الطويل «إن كان كل ما نصفه بالمنفعة الأخلاقيّة فإنما يتكون من الاحترام للقانون». كما يعلّق زكريا إبراهيم موضحًا معنى الاحترام عند كانط قائلاً:

وليس هذا الاحترام باعثًا مضافًا وإنّما هو ينشأ فينا تلقائيًا بفعل العقل نفسه. وما دام الفعل الصادر عن الواجب لا يقع تحت تأثير أيِّ ميلٍ باطني، ولا يصدر عن أيِّ موضوعٍ خارجي، فلم يبق إلا أن نقول: إنّ احترام القانون هو الباعث الأخلاقي الوحيد، وبالتالي فإن ما يحدد الإرادة ليس هو أيّ مضمونٍ تجريبي، بل هو الصورة الخالصة للقانون[2].

خصائص الواجب والأوامر الأخلاقيّة

انطلاقًا من نظريّة الواجب فرّق كانط بين نوعين من الأوامر العقليّة في المجال الأخلاقي، أوامر شرطيّة وأوامر مطلقة[3]؛ إذ عبرَّت الأوامر الشرطيّة عن تلك الأفعال التي يرتبط تنفيذها

---

1. Kant, ***fundamental Principles of the Metaphysic of Morals***, p.260.

٢. زكريا إبراهيم، *المشكلة الخلقية*، ص ١٩٢.

3. Kant, ***fundamental Principles of the Metaphysic of Morals***, p.265.

بشرطٍ معين، والتي يكون الفعل الخلقي فيها مجرد وسيلةٍ لتحقيق أهداف أخرى. كأن أقول: إذا أردت أن تتمتع بصحةٍ جيدةٍ فعليك بالاعتدال أو: إذا أردت أن تحصل على تقدير المجتمع، امتنع عن الكذب وقل الصدق دائمًا. ويرى كانط أنّ مثل هذه الأوامر لا تصلح لتأسيس الأخلاق التي يجب أن تكون مطلوبةً في ذاتها. أما الأوامر المطلقة فهي تلك التي تخلو من أيِّ شرطٍ وتكون مطلوبةً لذاتها ونابعةً من العقل. كأن أقول: عليك بالاعتدال. أو: امتنع عن الكذب وقل الصدق دائماً. ومثل هذه الأوامر هي التي تكون الأفعال الخلقيّة الحقيقية. وهي التي تمثل الأفعال التي تصدر عن الواجب.

ومن ثم يمكن وصف الواجب الكانطي بأنه يتصف بعدة خصائص أهمها أنه: مثالي عام مطلق؛ لأنه نابعٌ من العقل الإنساني ومتوافقٌ مع طبيعته. وهو في نفس الوقت صارمٌ لا يسمح بأيّة استثناءات ولا يرتبط بالتجارب الفردية المتغيرة. كما أنّه يعدّ مطلوباً في ذاته وليس وسيلةً لتحقيق أهدافٍ أخرى أبعد منه كالحصول على منفعةٍ أو لذّة. وهو مطلقٌ وليس مشروطٌ بأية شروطٍ وإلا فقد السّمة الأخلاقيّة وانحرف عن مبادئ العقل المطلق.

شروط الواجب الأخلاقي

ما دام الواجب الأخلاقي يتمثل في كونه إلزاماً أخلاقياً يصدر عن العقل كان علينا أن نربط مفهوم الواجب بشرطين أساسيين، أولهما: وجود الحرية. وثانيهما النظرة الثنائية إلى الإنسان.

الحرية الأخلاقية: يرى كانط أنّ الحريّة الأخلاقيّة هي أولاً وقبل كلِّ شيءٍ خاصيّة التصرف أو العمل في استقلالٍ عن أيِّ علّةٍ أجنبية؛ وإذا كانت هناك أشياء يبتغي على الإنسان فعلها، فذلك لأن لديها القدرة على فعلها. فالإنسان بوصفه جسمًا يخضع لضرورة الطبيعة، ولكن بوصفه عقلاً يتصرف وفقًا لمبدأ. والأوامر القطعيّة المطلقة هي تلك المبادئ الأخلاقية التي يلزم بها الإنسان نفسه باعتباره كائناً ناطقاً حراً، وهذه الحريّة لا تعني القدرة على إتيان أيِّ فعلٍ كائناً ما كان، بل هي تعني قدرة الإنسان على تنظيم حوافزه، وتهذيب ميوله، وتوجيه سلوكه. ففي وسع الإنسان أن يفعل أو يمتنع عن الفعل، أن يقبل أو يرفض،

أن يقول «نعم» أو «لا» وهذه القدرة الإرادية هي التي تسمح له بتنظيم ميوله وفقاً لما يقضي به القانون الأخلاقي[١].

وقد جعل كانط حرية الإرادة مصادرةً من مصادرات العقل العملي؛ لأنه لا يعقل أبداً أن يُجبر إنسانٌ ما فعل ما ويوصف بأنه أخلاقيٌّ أو غير أخلاقي. فالحرية هي الشرط الأول والأساسي للواجب الخلقي عند كانط؛ فالواجب إلزامٌ نفرضه على أنفسنا بمحض اختيارنا ما دمنا أحراراً.

النظرة الثنائية إلى الإنسان: لو كان الإنسان متوافقاً مع نفسه تمام التوافق، لما كان عليه سوى أن يترك نفسه على سجيّتها لكي تعمل بوحي غرائزها، كما يعمل الحيوان. ولكنّ الإنسان مكوّنٌ من الثنائية: النفس والجسد؛ الأولى ملائكية تنشد المثل الأعلى. والثانية شهوانية تنشد المتع الحسية واللذات الجسدية. والواقع أن إحساس الإنسان بالواجب، وشعوره بالمثل الأعلى، هما اللذان يجعلان من الحياة الأخلاقية، ضربًا من الصراع أو الجهاد أو التوتر المستمر. فنحن نحيا باستمرارٍ في حالةٍ أليمةٍ من الفوضى والاضطراب والتعدّد، ولكن، لأننا نحن دائما إلى النظام والانسجام والوحدة. وعلى قدر ما يكون نزوع الضمير نحو الوحدة، يكون شعوره بما في أعماقه من تمزق باطني، فليست الحياة الأخلاقية حياةَ السهولة، واللّذة والاستسلام، بل هي حياة الشدة، والصراع، والمجاهدة[٢].

نقد المفهوم الكانطي للواجب

تعرضت نظريّة الواجب الكانطي لحملة انتقادات ولعلَّ أهمها: كيف أعرف أنني أتصرف - على وجه التأكيد - وفقاً للواجب؛ ألسنا نلاحظ في تجربتنا الخاصة أنه قد يحدث لنا أن نتساءل عن مدى شرعيّة أمرٍ من الأوامر الخلقيّة، إذ يُخيّل إلينا أنه قد يكون مجرّد وهم، أو رأيٍ خاطئ، أو فكرةٍ ذائعة؟ إنَّ هذا يحدث في كثيرٍ من الأحيان حينما تتقدم بنا السن، أو

---

١. زكريا إبراهيم، *مبادئ الفلسفة والأخلاق*، مطبعة وزارة التربية والتعليم، القاهرة، ١٩٦٣، ص ١٣٧.

٢. المرجع السابق، ص ١٣٨.

يتغير الوسط الذي نحيا فيه، أو تزداد خبرتنا الأخلاقية قوةً وثراء، فنشعر أن الأوامر الأخلاقية التي كنا نأخذ بها أنفسنا ليست سوى قواعد نسبية مشكوك في صحتها. وفضلاً عن ذلك فإن مشكلة الكثيرين منا لا تقوم في أنّهم لا يريدون أن يعرفوا واجباتهم، بل تقوم في أنهم لم يستطيعوا أن يعرفوا تلك الواجبات. إذن فليس من الصحيح ما يتوهّمه البعض من أن الضمير يجد نفسه دائماً بإزاء قواعد أخلاقيةٍ واضحةٍ بيّنة معصومةٍ من الخطأ، بل الصحيح أنّنا كثيراً ما نلتمس نور الضمير، فلا نكاد نجد أمامنا سوى ظلمات تكتنف سبيل حياتنا[١].

أما الصوريّة الشديدة التي تجعل ضرورة أداء الفعل وفقاً للقانون يذهب بالعمل وفقاً لروح القانون والتوسّط بين شكلية القواعد ومراعاة الظروف المحيطة. فيمتنع تماماً العيش وفقاً «للأخلاق الحية المنفتحة» بتعبير برجسون، تلك التي لا تلتزم بشكلية القواعد الأخلاقية بل تتصرف في كل الحالات بالرجوع إلى وجدانٍ إبداعي يبتكر القواعد الأخلاقية الجديدة لمواجهة أزمات الضمير المختلفة.

ولذلك رأها النقّاد نظريّةً صوريّةً متطرفةً موغلةً في التزمّت والتشدّد، مستبعدة الميول والوجدان، مهملةً للتجربة الإنسانية كما يحياها الناس في واقعهم، فكيف يمكن لنظريّةٍ أخلاقيةٍ أن تستبعد ميول الإنسان وعواطفه مع أن التجربة تعلّمنا أنّ السلوك الذي ينبع من الوجدان كثيرًا ما يكون أنبل من سلوكٍ يصدر عن العقل. وكيف لمذهبٍ أخلاقيٍّ أن لا يبيح أية استثناءاتٍ من القاعدة الأخلاقية، مع أننا نعرف بالواقع والتجربة أن ليس ثمة قاعدة أخلاقية بلغت من القداسة حدًا يمنع من أن نستثنيَ فيها بعض الحالات، بل أن الكثير من الأفعال الإنسانية في حياتنا العادية تعتبر صوابًا أو خيرًا لمجرد أنها استثناءات من القاعدة[٢].

أما الفعل احترامًا للقانون وحده وخضوعًا له فهو في نظر بعض النقّاد قولٌ غير معقول، لأن العقل لا يُقبل على فعلٍ ما إلا وطرح على نفسه أسئلةً من قبيل: لماذا أتصرّف هكذا ولم أتصرّف بخلاف ذلك؟ وما الغاية من الفعل الذي نقوم به؟ إلى غير ذلك من أسبابٍ

---

١. المرجع السابق، ص ١٤٠.

٢. محمد مهران، *تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية*، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٨، ص ١٧٢.

يقبلها العقل[١] الواقع أن كانط - يجانب الصواب حين يستبعد عنصر الميل من كلّ فعلٍ أخلاقي؛ إذ لا شك أنّ الميول أساسيةٌ بالنسبة لكثيرٍ من الأفعال الخلقيّة، ولهذا كان من واجبنا في بعض الأحيان أن نُدخل في اعتبارنا، عند الحكم على صواب الفعل الخلقي أو على خطئه؛ عنصر الميل الذي صدر عنه الفعل، خصوصًا إذا عرفنا أن الكثير من أفعالنا قلّ ما تصدر عن بواعث عقلية خالصة[٢].

ويبقى النقد الأكبر الذي يمكن توجيهه إلى نظرية الواجب عند كانط في أنّه يقيّم الأخلاق كلّها على مفهوم الواجب، وكأنَّ الطبيعة البشرية قد استمدت فكرة الإلزام من باطن الذات، دون تأثّر بالعرف الاجتماعي في استحسانه للخير، واستهجانه للشر، ودون اعتبارٍ لمبدأ الجزاء الذي يقضي بإثابة المحسن وعقاب المسيء.

كما يعدّ الواجب الأخلاقي بدعةً ابتدعها كانط؛ حيث إنّه مفهوماً لم يكن معروفاً على الإطلاق في تاريخ الفلسفة اليونانية أو الفلسفة الإسلاميّة أو فلسفة العصور الوسطى أو عند فلاسفة الفلسفة الحديثة السابقين عليه وإن كان وجد في ما بعد عند جول سيمون ولكن بمفهومٍ مختلف.

كما يُؤخذ على نظرية الواجب الأخلاقي أنها جعلت الإلزام الخلقي يصدر من العقل وحده دون النظر إلى الأديان السماوية ودون رغبةٍ في ثواب الله أو خوفٍ من عقابه. وهذا يعني الاكتفاء بالعقل والاستغناء عن الدين الذي أنزله الله تعالى لتنظيم حياة الناس وأخلاقياتهم.

---

١. المرجع السابق، ص ١٧٣.

٢. إمام عبد الفتاح إمام، *فلسفة الأخلاق*، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت ص ١٩٨.

الخشية أو الغبطة: هردر مقابل كانط في مسألة المتعالي..[١]

راشيل زوكرت[٢]

الأمر المتعالي[٣] برأي إيمانويل كانط يمثّل تجربةً بهيجةً ومؤلمةً في ذات الوقت، وفي هذا السياق تطرّقت كاتبة المقالة أوّلاً إلى بيان طبيعة رؤيته بخصوص الأمر المتعالي، ثمّ سلّطت الضوء على الموضوع من وجهة نظر هردر، ففي بادئ الأمر أشارت إلى النقد الذي طرحه على نظرية الأمر المتعالي الكانطية ومن ثمّ ذكرت رأيه الخاصّ بهذا الموضوع.

الجدير بالذكر هنا أنّ الكاتبة لـخّصت نقد هردر على الأمر المتعالي من وجهة نظر كانط في النقطتين التاليتين:

١) إخفاق كانط في بيان طبيعة المشاعر الإنسانية إزاء الأمر المتعالي.

٢) على ضوء ما ذكر في النقطة الأولى، يمكن القول: إنّ إخفاق كانط يعود إلى منهجيّته الخاصّة، لذلك انتقدها هردر.

الجدير بالذكر هنا أنّ هردر أيّد كانط في رأيه القائل بكون الاعتقاد بوجود الأمر المتعالي ليس ناشئاً من الخوف والقلق، أي أنّه ليس ردّة فعلٍ اضطرابيةٍ تتلوها طمأنينةٌ، بل تجربته تعتبر متعاليةً؛ لكنّه مع ذلك أكّد على فشل كانط في بيان السبب في حدوث تجربةٍ كهذه بحيث تسفر عن النتيجة المشار إليها.

---

١. المصدر:

Zuckert, R. (2003). **Awe or Envy: Herder contra Kant on the Sublime**. ***The Journal of Aesthetics and Art Criticism***, 61(3), 217-232.

تعريب: طارق عسيلي

٢. راشيل زوكرت (Rachel Zuckert) أستاذة جامعية وباحثة أميركية، من أهم مؤلفاتها كتاب «مقاربة كانط للجمال والبيولوجيا: تفسير لنقد ملكة الحكمة».

3. The Sublime

ومن جملة نقده الأساسي أنّ الأهداف التي طمح كانط إلى تحقيقها في نظريّاته العقليّة تُعتبر بعيدة المنال لأنّها متناقضةٌ فيما بينها، ومن ناحيةٍ أخرى يمكن الاستناد إلى النقد الثاني الذي يتمحور حول المنهجيّة الكانطيّة لإثبات عجز هذا الفيلسوف الغربي عن بيان طبيعة الأمر المتعالي ومصاديقه التي شاعت بين البشريّة على مرّ العصور، فحسب هذه المنهجية لو أنّنا علمنا بشيءٍ وتحصّلت لدينا معرفة كاملة بخصوصه، فهو لا يرتبط بالأمر المتعالي.

بعد أن ذكرت كاتبة المقالة تفاصيل نقد هردر على نظريات كانط بخصوص الأمر المتعالي، أشارت إلى مكامن القوّة والضعف في استدلالاته، وفي نهاية المطاف قيّمتها في بوتقة النقد.

التحرير

******

مقدّمة

يبيّن **بورك**[١] في كتابه ***«تحقيق في مصدر أفكارنا عن الجميل والمتعال»***[٢] أنّ «فكرتنا» عن المتعالي متميّزةٌ عن «فكرتنا» عن الجمال. ويرى بورك أنّ شعورنا بالمتعالي، ليس اللذة الخالصة التي نشعرها بالجميل، بل هو الاشتمال على شعورٍ بالخوف وشعورٍ «بالبهجة»؛ وبالتالي فإن الموضوعات التي تسبب هذا الشعور - مثل الحيوانات البريّة، والأشياء الطويلة جداً أو العريضة جداً، والله، والاتساق، والأصوات أو الأعمدة الصحفية المتكررة، والظلام وهلم جراً – تتميز تماماً بنوعها عن الأشياء الناعمة التي تتغيّر بهدوء، والتي نجدها جميلة. وأخيراً، إن المتعالي هو تجربةٌ جماليةٌ أقوى من تجربة الجميل، لأنها تصدر من دافعنا الأساسي المتجه لحفظ الذات. كما يقدم بورك مسألةً تفسيريّةً لفلسفة الجمال في معرض تقديمه لوصفٍ قويٍّ لتجربته اللذيذة - المؤلمة: إذا كانت هذه الأشياء لا ترضي مباشرة (توحي بالخوف، وتغمر شعورنا)، وإذا تأثرنا بها (كما يبيّن بورك) لأنّها على ما يبدو تهدّد حفظنا لذاتنا، فلماذا نجدها ممتعةً من الأساس؟[٣]

---

1. Burke
2. Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Beautiful and the Sublime.

٣. يمكن إدراك المسألة بمعنى ما كتحويل لمشكلة التراجيديا. لكن يفترض أن تكون مشكلة المتعالي أكثر صعوبة لأنها غير قابلة للحل عن طريق كثير من إجابات مشكلة التراجيديا. لأن الموضوعات الطبيعية والفنية، وجدت متعالية، قد لا يفسر المرء الاستمتاع بالمتعالي بوصفه ناجماً عن الجمال أو براعة العرض الفني: ولا يناقش أن اللذة تشتق من تعلم الحقائق حول الظرف الإنساني،

شغلت الأسئلة حول المتعالي سواءً التفسيريّة منها أم التوصيفيّة-، فلاسفة الجمال في القرن الثامن عشر وما زالت حالياً مورد اهتمامٍ متزايدٍ للفلاسفة والفنّانين[١]. اقترح في هذا البحث العودة إلى هذه الأسئلة من خلال تقديم قراءةٍ لمعالجة مسألة المتعالي قليلة الشهرة، الموجودة في كتاب (***Kalligone***) لهردر[٢]، إنّها بحثٌ بحجم كتابٍ يتضمن جدلاً هجومياً على كتاب كانط «***نقد ملكة الحكم***.»[٣] سأبرهن أنّ هردر يقدّم تفسيراً معبّراً، طبيعانياً، لكنّه غير اختزاليٍّ لتجربة المتعالي. أضف إلى ذلك، أنّ هردر أثناء تقديم وصفٍ متشعّبٍ وتفسيرٍ للمتعالي يطرح أسئلةً أساسية، وأنا سوف أشير إلى المسلّمات الفوق جماليّة التي تشكّل أساساً التفسيرات الكلاسيكيّة للمتعالي في فلسفتي بورك وكانط، وهذا ما يمكن أن يفسّر، جزئياً، التدقيق الشديد الذي أثارته مسألة المتعالي في القرن الثامن عشر.

ولأن المتعالي هو تجربة فردانية، لا يمكن للمرء أن يشير إلى أن التعاطف مع الآخرين، أو اللذة في تفوق المرء على الآخرين، على أنها تفسيرات للذة في هذه التجارب.

Samuel Monk, ***The Sublime: A Study of Critical Theories of Eighteenth Century England*** (University of Michigan Press, 1935(and Peter de Bolla, The Discourse of the Sublime (Oxford: Blackwell, 1989.)

١. الاهتمامات الفنية لمابعد الحداثة في مفهوم المتعالي قد يكون بدأ مع كتاب برنت نيومن Barnett Newman «المتعالي الآن» الذي أعيدت طباعته في:

Manifesto, ed. Mary Ann Caws (University of Nebraska Pre ss, 2001). ***In philosophy (or theory more broadly***), Lyotard's work on the (Kantian) sublime has rearoused interest in the sublime in a postmod- ern form (see, e.g. "Presenting the Unpresentable: The Sub- lime," Artforum 20 [1982] and Lessons on the Analytic of the Sublime, trans. Rottenberg [Stanford University Press, 1994]). And see, for example, Mark Cheetham, Kant, Art and History: Moments of Discipline (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), chap. 4, and Frances Ferguson, Solitude and the Sublime (New York: Routledge, 1992).

2. Herder

٣. هذا الكتاب ليس معروفاً كثيراً، خاصة بين القراء الأنكلو أميركيين، (Kalligone) لم يترجم بعد إلى الإنكليزية، وأهم دراستين لهردر باللغة الانكليزية التي تشمل بعض تأملات هردر الجمالية:

(***John Zammito, Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*** [University of Chicago Press, 2001], and Robert Norton, Herder's Aesthetics and the European Enlightenment [Cornell University Press, 1991])

تتجاهل Kalligone كليا تقريباً. من بين الأكاديميين الألمان الذين تعاملوا مع هذا الكتاب جدياً:

Gunther Jacoby (***Herders und Kants Ästhetik*** [Leipzig: Verlag der Dürrchen Buchhandlung, 1907]).

ولأن مناقشة هردر للمتعالي تحصل في سياق نقد تفسير كانط للمتعالي، سأبدأ بعرضٍ مختصرٍ لتفسير كانط (II)، قبل أن انتقل إلى انتقادات هردر لكانط (III)، ولتفسير هردر نفسه (VI-V).

تفسير كانط

ورث تفسير كانط للمتعالي في كتاب ***نقد ملكة الحكم*** عدداً من العناصر الموجودة في **تفسير بورك**: فكانط يتعامل مع أحكامنا بحق المتعالي بوصفها نموذجاً للأحكام الجماليّة المتمايزة عن الجميل (نقد ملكة الحكم ص ٢٤٤)،[1] ورغم أن كانط يعطي، وبشكلٍ مميز، قليلاً من الأمثلة على الموضوعات التي يمكن أن تسبّب شعورنا بالمتعالي، فإن أمثلة كانط تشبه أمثلة بورك: إنها الأشياء الكبيرة والقوية (سواء أكانت طبيعيّةً أم معماريّة). إضافة إلى أن كانط يصف الشعور بالمتعالي بأنه مزيجٌ من الألم واللذة (نقد ملكة الحكم صص ٢٤٥ و٢٥٢.)[2]

غير أن كانط يضيف من عنده تمييزاً إلى تصنيف بورك: وهو التمييز بين المتعالي الرياضي والمتعالي الديناميكي (نقد ملكة الحكم ص ٢٤٧)، في **المتعالي الديناميكي**، كما في تفسير بورك، نواجه موضوعاً فيزيائياً أكثر قوّة منّا، شديداً بما يكفي لإيذاء رفاهنا الجسدي (نقد ملكة الحكم ص ٢٦٠). في المتعالي الرياضي، على العكس، نجد أن بعض الموضوعات كما لو كان لها «**مقاس مطلق**» لا تقارن (نقد ملكة الحكم ص ٢٤٨). هذه الموضوعات لا تتلاءم مع قدراتنا على «فهمها» حسياً بصفتها واحدة: إنها «بلا شكل» على

---

1. All citations to ***the Critique of Judgment are to the Akademie page numbers*** (i.e. from volume 5 of the Kants gesammelte Schriften [Berlin: Konighlich Preussische Wissenschaften, 1902]).

٢. يصف كانط العلاقة بين اللذة والألم في تجربة المتعالي بطرق عدة، قد تكون أو لا تكون مترابطة بعضها مع بعض: another. (See, e.g. Crowther, ***The Kantian Sublime*** [Oxford: Clarendon, 1989], pp. 123-125 for discussion of this issue).

المفروض أن كانط ورث هذه الآراء من بورك، فتوصيفات بورك وتفسيراته للشعور بالمتعالي هي على الأقل ضعفين: الاستمتاع بالمتعالي «بهجة» يترح بورك عند إزالة الخوف أو التوتر التي يثيرها موضوع المتعالي، لكنه يشير أيضاً إلى أن الخوف والتوتر قد يكون ممتعاً لانه نشاط عصبي، نشاط يحفّز رفاهنا النفسي والجسدي.

الإطلاق أو «غير ناضجة» للفهم والتصنيف ضمن مفهوم؛ وهكذا لا يمكننا أن نفهمها كوحداتٍ إلا بوصفها ممتدّة؛ لكننا غير قادرين حسياً على «فهم» (جميع) أجزاء الموضوع المدركة بالحدس والممتدة في «حدسٍ» واحد (نقد ملكة الحكم ص ٢٥١ - ٢٥٢).[١] في هذا النموذج الأخير من التجربة المتعالية لا نشعر بالخوف الذي يهدد حياتنا، بل بالأحرى بالألم أو الإحباط عند حدود قدراتنا المعرفية. هكذا يقترح كانط، على عكس بورك، أن الشعور بالمتعالي لا يمكن أن يتأسس على رغبتنا في الحياة فحسب، بل على رغبتنا في المعرفة أيضاً.[٢]

بالإضافة إلى أن كانط في تحليليه للمتعالي، يبرهن على أن هذه التجارب المخيفة والغامرة، ليست ولا يمكن أن تكون، لذيذة لذاتها، فهي بمفردها مجرد تجارب «**ضد غائية**» الطبيعية بالنسبة لنا، ومقاومة لمعرفتنا أو فعلنا (نقد ملكة الحكم ص ٢٤٧ و ٢٥٢).[٣] وبالتالي علينا أن نضيف تفسيراً للذّة التي نحصّلها في المتعالي: يرى كانط أن تجارب عجز قوانا الحسيّة وهشاشتنا الجسدية ممتعة، فقط لأننا عاقلون.[٤] فرغم عجزنا عن فهم الموضوعات الكبيرة حسياً، فإنه يمكننا أيضاً أن نتسامى على هذه الحدود؛ كما يمكننا أن نفهم العقلانية غير المحدودة. إن الفهم العقلي هو الذي يقودنا لتجربة الفهم الحدسي

---

١. يقدم كانط تفسيراً لهذا الفشل، الذي يشتمل على أنشطة مختلفة ومترابطة للمخيلة، ربما في التنسيق مع الحدس الحسي وربما السلطة «الجمالية» للحكم. لمناقشة أكثر تفصيلاً لتفسير كانط انظر:

Crowther, The Kantian Sublime, pp. 86-107; Malcolm Budd, "***Delight in the Natural World: Kant on the Aesthetic Appreciation of Nature:*** Part III: The Sublime in Nature," The British Jour- nal of Aesthetics 38 (1998): 233-250; Rudolf Makkreel, Imagination and Interpretation in Kant (University of Chicago Press, 1990), chap. 4; Henry E. Allison, Kant's Theory of Taste (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 304-327..

٢. يحدد بورك أيضاً إن عدداً من الموضوعات المتعالية، أو خصائص الموضوعات لا تهددنا بشكل مباشر، أي كل الموضوعات، والأصوات المتكررة والظلام. لكنه يقترح إن هذه المسائل يمكن تشبيهها بالموضوعات الخطرة بشكل مباشر: الظلمة مخيفة ليس بذاتها (بطريقة غير مباشر) لأنه يمكن أن يخفي الموضوعات الخطرة ويمنعنا من حماية أنفسنا منها. وكذلك فإن الاصوات المتكررة تغمر أعضاءنا الحسية، مسببة توتراً جسدياً شبيهاً بالخوف الذي يسبب حالة من الخوف لذهني.

3. Allison, ***Kant's Theory of Taste*** (p. 311)

٤. تفسير كانط للذتنا في المتعالي كما وصف في هذه الفقرة والفقرة التي تليها، مجموع في CJ, pp. 250, 257-259, and 261-262...

لموضوعٍ كبيرٍ ككلٍّ موحَّدٍ (نقد ملكة الحكم صص ٢٥٤ و٢٥٨). كما يمكننا من خلال تشريعنا الذاتي المستقل والعاقل، أن نحدد الغايات الأخلاقية وبشكلٍ مستقلٍ عن العوائق الطبيعية، وبالتالي في المتعالي الفعّال، يمكن أن نكون واعين ليس فقط لهشاشتنا الجسديّة، بل أيضاً لمناعتنا الأخلاقية ضد سلطة الطبيعة (ص ٢٦١ - ٢٦٢).

بالإضافة إلى أن هذه القدرات والأفكار العقلية (وفقاً لكانط) ليست قابلةً للتمثل الحسي المباشر. غير أنّها تُعرض بطريقة غير مباشرة - في تجربة المتعالي - من خلال فشل التمثل الحسي أو من خلال كبح الرغبات الحسيّة. وهكذا يبرهن كانط على أن المتعالي ممتعٌ لأنه يجعل الجوانب فوق الحسيّة لطبيعتنا «حسية»، ويجعل قدرتنا على وضع غايات لأنفسنا تتجاوز قدراتنا الحسيّة «واقعاً» بالنسبة لنا؛ ويستنتج كانط أن «الموضوع» الحقيقي لشعورنا بالمتعالي، ليس الطبيعة، بل هو أنفسنا، إنه أفكارنا العقلية وغاياتنا (نقد ملكة الحكم ص ٢٤٥ و٢٦٢).[١]

انتقادات هردر

إنّ اعتراضات هيدغر على معالجة كانط لتجربة المتعالي كثيرةٌ وتفصيليةٌ. لكن يمكن للمرء أن يفصل مسارين أساسين من النقد: (١) أن كانط فشل في تفسير تجارب المتعالي؛ و (٢) أن منهج كانط يفسّر ذلك الفشل.

(١) يبدو هردر متفقاً مع كانط (ضد بورك) على صحة إمكان فهم المتعالي ليس كتوتّرٍ/ خوف وبالتالي إطلاق، بل بوصفه يرفع، لكنه يبرهن على أن تفسير كانط لا يمكن (في الواقع) أن يفسر لماذا ينبغي أن تكون هذه التجربة هكذا. ويبرهن هردر إذا اشتملت تجارب المتعالي على كوننا واعين بأننا نضع غايات لأنفسنا لا نستطيع (أيضاً) تحقيقها (بوصفنا

---

١. كما يقترح كانط تفسيراً مختلفاً للذة التي نحصل عليها في المتعالي: في المتعالي نشعر بـ «توسيع» مخيلتنا كما يحاول أن يكون كافيا لأفكار العقل. لكن يلزم عن هذا التفسير البديل أن يكون لدينا أفكار عقلية أبعد من الخيال/ قوانا الحسية ويعتبر الشعور بالمتعالي على أنه شعور برؤية النفس، وبالتالي فإن الهدف من هذه المقالة، وهذا التفسير هو أقل أو اكثر تكافؤا مع ذلك الحاضر في اللاحق.

كائنات حسية)، لا ينبغي أن نشعر باللذة، بل بمجرد إحباط أو (في أحسن الأحوال) بالذل؛ لكنَّ السعي لتحقيق هذه الغايات ليس لذيذاً، بل هو مهمةٌ لا تنتهي (ص ٨٧٧ - ٨٧٨، ٨٨٥، ٨٩١، ٩٠٢ و٩٠٧).[١] يشير هردر إلى أن إدراكنا أن أحداً غيرنا يفعل ذلك - يسعى لتحقيق أهدافٍ بعيدة المنال - لن يثير الإعجاب، بل الإزدراء أو الشفقة (٩٠٩).

وبتحديدٍ أكثر، يبيّن هردر أنّ الأهداف التي يفترضها المنطق الكانطي ليست بعيدة المنال فحسب، بل إنها كذلك أيضاً لأنها متناقضة؛ وإذا وضع المنطق الكانطي هذه الأهداف، فإنّها تكشف عن نفسها بوصفها «غير طبيعية»، وحتى غير عقلية، (ص ٨٨٩، ٨٩٧ و٩٠٥). يزعم هردر أن فهمنا للحجم، يشتمل في جوهره على «**قياس**» وهكذا يمكن أن يُستعمل دائماً على نحوٍ مقارن؛ وبالتالي فإنّ الحجم المطلق الذي لا يقاس هو تناقضٌ في التعبير (ص ٨٨٠ و٩٠٥). (وبالتالي لا عجب أننا سنفشل في فهم هذا الشيء حسياً)[٢]. وكذلك على أسسٍ كانطية، يبرهن هردر أن الحديث عن الشيء «الذي لا شكل له» في الطبيعة هو تناقضٌ في التعبير: فبالنسبة لكانط، إن حدّ الطبيعة أو الشيء محكومٌ بالقانون وله شكل؛ وبالتالي لا يوجد شيء، ولا جانب من الطبيعة، يمكن أن يُفهم بوصفه من غير شكلٍ (ص ٨٧٧ و٨٧٨).[٣] وكذلك بالنسبة للمتعالي الفعال فإننا (يبيّن هردر) بوصفنا كائناتٍ حسيةٍ لا نستطيع الوصول إلى النظام الأخلاقي الكانطي العقلي المحض (لأننا لن نكون قادرين أبداً على التصرف بمقتضى العقل المحض)، ولا يمكننا أن ندركه (لأن

---

1. Unless otherwise indicated all page citations are to Herder, ***Werke***, vol. 8 (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1998).

2. Cf. ***Kritische Wälder [KM] IV*** (Herder, Werke, vol. 2, pp. 415-416).

٣. يبيّن هردر أيضاً ان ادعاء كانط بأننا في المتعالي «نشعر» أن الفكرة العقلية متناقضة، نظراً لأن الأخير ليس محسوساً في حقيقته، ولا يمكن الشعور به، وكذلك يبرهن هردر أن المتعالي (الذي هو شعور)، لا يمكن أن تكون الافكار العقلية موضوعا له. وضعت هذه الملاحظة ضمن الهوامش لانها تبدو انها لم تدرك تفسير كانط للمتعالي، التي لا يمكننا أن نشعر وفقها مباشرة بافكار العقل بل فقط بعدم قابليتها للقياس أو التمثل بالشعور أو التمثل الحسي. رغم ان هذه الاسئلة حول المتعالي الكانطي لها مناسبة معتبرة مع المحاولات الفنية (من القرن الثامن عشر فصاعداً) لتحاكي المتعالي الكانطي ولتمثل ما لا يمكن تمثيله project. Cheetham, Kant, ***Art and History***, and Paul G. Beidler, "**The Postmodern Sublime: Kant and Tony Smith's Anecdote of the Cube**," ***The Journal of Aes- thetics and Art Criticism*** 53 [1995]: 177-186,.

«الأفكار» العقليّة المحضة عصيّةٌ على الإدراك في أيّ فعلٍ محدود). وبالتالي، فإنّ هذه الأخلاق بوصفها غاية للحياة الإنسانية متناقضةٌ (لأن الغايات، من الناحية التحليلية، يجب بلوغها وإدراكها) (ص ٩١١ و ٩١٢).[١]

٢. إن انتقادات هردر المنهجية لكانط هي انتقاداتٌ تجريبيةٌ في مضمونها. فهردر يشير إلى أن كانط فشل في تفسير الدليل التجريبي الذي يبيّن ما هي الأشياء التي سمّيت متعاليةً تاريخياً: مثلاً التماثيل، وصف **هوميروس** للآلهة والأبطال، كتاب ***أيوب*** (ص ٨٧٦). وكذلك يبرهن هردر على أن كانط كان مخطئاً في زعمه أن الأشياء التي تسبب نموذجياً الشعور بالمتعالي يجب أن تكون من دون شكلٍ وغامضةٍ: فهردر يشير إلى أن الأعمال الفنية، متعاليةٌ تحديداً لأنها تعطي شكلاً للأشياء الكبرى التي يصعب فهمها مثل الموت والألوهة، والقدر، والأبديّة (ص ٩٠٤ و٩٠٨). بالفعل، يبرهن هردر أن كانط في فنٍّ تجاهليٍّ (على الأغلب)، تجاهل (عملياً إلى جانب جميع فلاسفة الجمال في القرن الثامن عشر) أفضل دليلٍ على الشعور الجمالي وأسبابه الأكثر تشكيليّة (ص ٨٨٧).[٢]

وعلى نحوٍ مشابه، يقترح هردر، أن تفسير كانط يشير إلى أننا إذا كنا نفهم شيئاً أو نعرف عنه، فإننا لن نجده متعالياً بعد ذلك. لكن من جديد الدليل التجريبي مختلف: يشير هردر، على سبيل المثال، إلى أن البشر في الأساس، (إذا ضربنا مثل كانط الشهير) يجدون «أنّ السماء المرصعة بالنجوم في الأعلى» متعاليةٌ كما يشهد عليه علم الأساطير والتاريخ القديم. ثم يتابع هردر، وحالما يكتشف البشر القوانين التي تحكم الحركات وأنظمة تلك السماوات، فإننا حينها لا نتوقف عن اعتبار تلك السماوات متعالية. بل إننا نجد السماوات أكثر دهشةً وإيحاءً بالرهبة (كما يندهش كانط بالسماوات) (صص ٨٦٦ - ٨٦٧).

---

١. إن انتقادات هردر للنظام الأخلاقي الكانطي متعددة ومفصلة، سنعالجها في هذه المقالة. لكنني سأشير باختصار إلى أن هردر يستبق عدداً كبيراً من انتقادات هردر على المنظومة الأخلاقية عند كانط. وبعيداً عن الاعتراضات المشار إليها في النص، يبرهن هردر أنّ النظام الأخلاقي الكانطي «شكلي» و «فارغ» وبالتالي لا يمكن أن يوفر غايات محددة كفاية أو ارشادات للفعل محددة دائماً ومشروطة بالظروف.

2. Cf. ***Herder's discussion of aesthetic education through the various art forms in KW IV*** (e.g. pp. 399-414).

والأهم، هو أن هردر يرفض منهج كانط الترنسندالي، البديهي[1]، باعتباره عاجزاً عن تحقيق هدف كانط الخاص، أي توضيح الشروط الضروريّة لإمكان هذه التجربة، بدل ذلك يقترح، شروطاً تجريبيّةً لإمكان تجارب المتعالي.[2] يوجه هردر الانتباه إلى المصادر الاشتقاقيّة لهذا «المتعالي»[3] - في كلماتٍ تدلّ على العلوّ والرفعة وهلم جراً - وإلى التعابير المجازيّة الشبيهة المستعملة في وصف هذه التجربة (رقّى، رفع... إلخ). ثم يسأل هردر: «من أين تأتي» تلك الوسائط المجازية للعلوم؟ وعلى أيِّ أساسٍ نفهمها؟ إنه يقترح أننا نفهمها على أساس تجارب الارتفاع الواقعيّة الحرفيّة. وبالتالي يشير هردر إلى أنّ أكثر تجاربنا للمتعالي أهمية تتعلق بالأشياء الأكثر علواً منّا بالمعنى الحرفي للكلمة: السماء، الجبال، الأشجار. ونحن لا نحتاج أن ننظر إلى ما يثير الدهشة حقاً وراء الواقعيّة والطبيعة لتفسير تجارب المتعالي، لأننا، (يبيّن هردر)، نشعر بالرهبة والدهشة عندما نجد الأشياء كبيرة (أو عالية) نسبياً - أكبر من الأشياء الأخرى التي اعتدنا عليها أكبر أو أرفع منّا (ص ٨٨١). وكذلك يمكن أن نعجب ونحن نعجب بالخصائص الأخلاقيّة الفعليّة التي تتفوق على خصائصنا الأخلاقية وتتجاوز إنجازاتنا (ص ٨٦٧ - ٨٦٨).

تسلّم هذه التجارب (بدورها) بتأسّسنا المتجسّد حرفياً على «موقف»، على مكانٍ طبيعيٍّ في العالم، فالارتفاع مفهومٌ تضايفيٌّ، يصف موقعاً في الفضاء بالنسبة لموقعنا (ص ٨٩١).[4] يجيز كانط ملاحظات هردر، بأن الأهرامات ستكون موضوعات لشعورٍ متعالٍ فقط إذا كنا

---

1. A prioristic

٢. استعمل هذه المفردات المتعالية قصداً، فعلى الرغم من نقد هردر المرير للفلسفة الكانطية، إن مقاربة هردر للمتعالي تنم عن آثار كانطية كبيرة. يروي هردر قصة رواية تفسيرية «متعالية» حول تجاربنا للمتعالي، ولشروط إمكان هذه التجارب، شروطه لإمكان تلك التجارب هي شروط تجريبية إمكانية.

Zammito, Kant, Herder and the Birth of Anthropology, particularly chapter 4,

3. Cohn and Miles, "***The Sublime in Alchemy, Aesthetics and Psychoanalysis***" (Modem Philology 14 [1977]): 289-304 for philological confirmation of Herder's claims, both about German and English eytmology.

4. Cf. ***KW IV***, p. 416.

على مسافةٍ معينةٍ منها (ص ٨٨٤).[١] (يبيّن هردر أن كانط نفسه فيما يشبه هذا يسلّم ضمناً بحاجتنا إلى [وامتلاكنا واستخدامنا لـ] «قياس» حسي، في تجربة المتعالي: يدّعي كانط أن هناك قياساً أكبر يمكننا فهمه حسياً [ص ٨٨٤ وانظر نقد ملكة الحكم ص ٢٥٠ - ٢٥١]). إذاً، إن تفسير كانط الخاص يفترض مسبقاً منظور الذات (طبيعياً، حرفياً) ويعترف بأن موقف الذات بالنسبة للموضوع يجعل حكم المتعالي ممكناً. ومع ذلك، وبالنسبة لتفسير كانط المثالي الرسمي، إن الذات (كما لو أنها) محررةٌ من الجسد، وموقعها الجسماني غير مفحوصٍ وحتى مخفي - يكتب كانط كما لو أننا «نقيس ولكننا غير قابلين للقياس» (ص ٨٨١). وهكذا يبيّن هردر أن فكرة كانط عن القياس المطلق هي فكرةٌ متناقضة، كذلك الذات الشاعرة بالتعالي وضعت «لا في مكان» بالنسبة للمحكوم عليه، الموضوع المقاس، هذه المثالية تنتهك نفس الشروط التي تجعل القياس، والارتفاع، وكذلك التعالي، ذات معنى أو ممكنة.[٢]

توضيح هردر

في معالجته للمتعالي، يؤيّد هردر تجريبيّة بورك مقابل مثاليّة كانط **الترنسندنتالية**:[٣] فهردر يرفض أفكار كانط حول العقل بأسلوبٍ تجريبيٍّ ولأسبابٍ تجريبية - باعتبارها تخيّلات «غير موجودة» أنتجتها مخيّلة فلسفيّة مفرطة (ص ٨٧٩)، أو كموضوعات «التصوف»

---

١. يبيّن كانط أننا لو كنا قريبين جداً فإننا لا نستطيع التصويب على حدسها ككل، فلو كانت بعيدة جداً، فلن نواجه أيّ صعوبةٍ في توليف تجاربنا الحسية لها إلى تمثلات موحدة.

٢. يكرس هردر قليلاً من الاهتمام لتجربة «المتعالي الديناميكي» الكانطي، فهو يشير - كما يفعل بورك وكانط - أن شرطاً مسبقاً واحداً للشعور بالمتعالي الدينامي هو أن ذلك الواحد سيكون آمناً ويعرف أنه آمن. يمكن للمرء أن يناقش أن تقديرنا للقوة هو أعظم من تجاربنا المفترضة لأفعالنا، ودرجة قوة الجهد اللازم لإنجاز بعض المهام.

٣. يحيي هردر بوضوح تحقيق بورك في Kalligone وفي مقالته حول معرفة النفس الإنسانية والشعور بها، وهو ينتقد أيضاً تفسير بورك للمتعالي لكونه مفرطاً في «منهجيته» في اختزال الجميل والمتعالي إلى غريزيتين أساسيتين للطبيعة الانسانية.

الفارغ (ص ٩٠٦). ومثل بورك يقترح تفسيراً طبيعانياً للذتنا بالمتعالي، ومما كتبه هردر «نحن ننتمي إلى الطبيعة؛ ولا يمكننا أن نعرف المتعالي خارجها». (ص ٨٩٨).[١]

لكن هردر يهاجم أيضاً الهدف الأساسي لبورك، فهردر يبرهن على عدم وجود فارقٍ مطلقٍ في النوع بين المتعالي («الحقيقي») والجميل، سواءً أكان المرء يفهم أن هذه المصطلحات تشير إلى الموضوعات أم لشعور الذات. وكما رأينا، فإن الموضوعات المتعالية، وفقاً لهردر، هي موضوعاتٌ كبيرةٌ، عالية، وقوية، (وبالإضافة إلى الأفعال أو الصفات العظيمة)، إذا فُهمت وسببت الدهشة بحدّ ذاتها من وجهة نظرنا، بالقياس إلى أنفسنا وإلى الموضوعات الأخرى التي اختبرناها سابقاً. وبعباراتٍ أكثر عموميّة يصف هردر هذه الموضوعات (كما يصف الموضوعات الجميلة) بأنّها الموضوعات التي تدمج «الكثرة في واحد» (ص ٨٩٦ – ٨٩٧). الموضوعات المتعالية هي إلى حدٍّ ما متمايزة عن الموضوعات الجميلة، لكن لأنها أشدّ تميّزاً بوحدة – قدرتها، وتأثيرها، و «روحها» – لا بتنوع وتنميق الأشياء الأكثر جمالاً كذلك يشير هردر إلى أن الهندسة المعمارية المصرية متعاليةٌ أكثر منها جميلة، وأن الجمال في الهندسة المعمارية اليونانية أكثر من القداسة فيها (ص ٨٩٨ – ٨٩٩). لكن حقيقة أنّ المتعالي والجميل كلاهما يتميزان بالوحدة في الكثرة يعني أنّهما متوافقان تماماً، يمكن حملهما على نفس الموضوعات، وأنّهما قابلان للجمع، وأنهما يفرضان تبادلياً قيم التقدير الجمالي للموضوع. مثلاً، إنّ كنيسة القديس **بطرس باسيليكا،** متعاليةٌ كمبنى يوحّده هدفٌ «روحي» ويؤثر فيه بقوّةٍ (ربما الخشية من قدرة الله وخيره) وجميلةٌ كمركبٍ منتظمٍ من أجزاءٍ كثيرةٍ وأشياءٍ مزينةٍ بإتقان (ص ٨٨٥). كما أن السماء (كما أشرنا أعلاه) هي في نفس الوقت جميلةٌ (كانتظام لعدد من النجوم) ومتعاليةٌ

١. إذا أخذنا بنظر الاعتبار الاستعمال الواسع والطموح لمصطلح «الطبيعاني» ونموذج الطبيعانية الغريب عند هردر أرغب بأن أوضح استعمالي للمصطلح هنا. كما في الاستعمال العادي استعمل عبارة «تجريبي» لوصف ابستيمولوجيا هردر: إنه يؤمن بأنّ كل معرفة تصدر عن الحس والتجربة، وأن كلّ الأفكار الكلية تتشكل عن طريق الاستقراء. أقصد ب «الطبيعاني» أن أصف ميتافيزيقا هردر، كما تم التعبير عنها في المقطع المقتبس في النص «نحن ننتمي إلى الطبيعة»، نحن كائنات حية تفعل وتجرب وتتعلم في الاتصال ومن خلال الاتصال مع العالم الطبيعي الفيزيائي. وكما يشير الاقتباس الوارد في النص أن هردر هو تجريبي لأنه طبيعاني، بخلاف كثير من التجريبيين لكن يشبه العديد من الطبيعانيين المعاصرين.

(من حيث إنّها محكومةٌ بقانونٍ واحد)[١]. وكذلك يتوافق شعورنا بالتعالي مع شعورنا بالأشياء الجميلة لكنه يختلف عنها. الاستمتاع بالجمال هو تقديرٌ للنظام في الكثرة، وشعورنا بالتعالي هو خشيةٌ أمام العظمة. وهكذا يمكن أن نشعر باللذة والخشية من النظام الناتج عن القدرة العظيمة أو الذي يمثلها.

أثناء البرهنة على أن الجمال والتعالي متوافقان وفي الغالب مجتمعان، تبنّى هردر وجهة نظرٍ سائدةٍ قبل ظهور بحث بورك. وقد اعتبر هردر هذه الاستمرارية التاريخية دليلاً على صحة رأيه.[٢] غير أن تفسير هردر للمتعالي هو إبداعيٌّ من حيث إنه يقترح نظريةً متقدمةً لاختبار المتعالي، بالنسبة لتجارب الجميل: المتعالي هو في الوقت نفسه مدخل أو «دعوة» للجميل، و «غاية» أو إتمام له (ص ٨٦١). وهكذا تأخذ فينومينولوجيا هردر للشعور بالمتعالي شكل الرواية: الشعور الأساسي بالمتعالي هو الخشية غير المفهومة التي لا «تخفضنا» أو تضعنا فقط، بل تلهمنا الأمل والطموح بارتفاعات أعظم من الفهم (أو السلوك)؛ ثم نعمل لتحصيل هذا الفهم، نشعر بالرضى على فهم النظام في الموضوع (نجده جميلاً) وفي النهاية، نشعر بخشيةٍ معلومةٍ عند القدرة المجتمعة ونظام الموضوع المقدّر تماماً (المتعالي «الحقيقي» أو التام، وذروة الجمال) (٨٧٧ - ٨٧٨).[٣] هكذا مثلاً، (كما أشرنا أعلاه)، إننا نتقدّم كأفرادٍ وكثقافةٍ من الخشية الأسطوريّة أمام السماء، إلى الاستمتاع

---

١. هردر يناقش أيضاً الكثير في الواحد على أنه يأخذ أشكالاً مختلفة في الأشكال المختلفة الفنية والأشكال الأدبية المختلفة، إن تفسير هردر المختلف للمتعالي يظهر في أشكال فنية مختلفة.

٢. يبين هردر أن التفسير ليس مؤسساً فقط في ألمانيا بل أيضاً في المفردات القديمة (الرومانية واليونانية) واستعمال كلمات، «متعالي» و «جميل». هردر أيضا قريب من ثلاث مفكرين معاصرين له كانت أعمالهم مألوفة له: Hogarth (الذي في كتاب تحليل الجمال يحدد الحجم الكبير كصفة من صفات الأشياء الجميلة)، Kames (الذي في كتاب عناصر النقد ١٤ يساوي بين الشعور بالتعالي بالشعور بالعلو ويبين أن المسألة الأكثر وضوحاً للعاطفة المتعالية هو عندما ندرك «موضوعاً جميلاً وضع في الأعلى»، وماندلسون Mendelssohn) الذي يعالج المتعالي كشكل من «الشعور المختلط» القابل للتفسير كنتيجة لنفس القوة الأساسية للنفس - الرغبة بالكمال - التي تؤسس رغبتنا في الجميل،

[Moses Mendelssohn: ***Philosophical Writings***, Daniel 0. Dahlstrom, ed. {Cambridge University Press, 1997}, pp. 144-145, 195, 198, and 212-216]).

٣. كما يشير Fred Rush إلى أن وجهة نظر هردر حول المتعالي تحمل شبهاً ملحوظاً بالعلاقات «الدياليكتيكية» بين الجميل والمتعالي التي اقترحها فلاسفة جمال ألمان بعد كانطيين.

بجمال النظام السماوي، إلى الخشية القابلة للمعرفة أمام السماوات بوصفها منتظمة من خلال قانونٍ واحد. وكذلك الناظر إلى الهندسة المعمارية المتعالية مثل كنيسة القديس بطرس ذات التجربة التقدمية: تقترب بشعورٍ بالخشية، تدخل وتقدّر التزيين والافتتان، ثم تستوعب الكلّ ويستوعبها الكل (ص ٨٨٥).

يعتبر هردر أنّ هذا التقدم يميّز ليس فقط مواقف الذات وأفعالها، لكن أيضاً (بعض) الموضوعات التي نجدها متعالية.[١] وبالتالي مثلاً نحن لا نقدّر العاصفة أو الشلال أولاً فقط من خلال وصفها بالقوّة والفوضويّة، وثم من خلال وصفها بالانتظام (تمثل تنظيماً جميلاً للخطوط والأشكال في التموّجات)، وثم من خلال التعبير عن السيطرة والنظام في الطبيعة. لكنّها أيضاً تتميز في الحقيقة بالانتقال من الفوضى إلى النظام، من التيارات الغزيرة إلى استعادة الهدوء في الماء بالأسفل. وبشكلٍ مشابه، في قطعةٍ موسيقيّةٍ ينحلّ النشاز في الانسجام ثم ينحل كلياً في التصميم النهائي للعمل. هذه الموسيقى بالنسبة لهردر هي موضوعٌ جماليٌّ نموذجيٌّ لا يستحضر المتعالي فحسب، بل يمثّله كظاهرةٍ تقدمية (ص ٩٠٦ - ٩٠٧).

بيد أن مجاز هردر عن الارتفاع القائم على التجربة أساسيٌّ لهذا التفسير التقدمي للمتعالي: فهو يشتمل على تقدير المتعالي (وفقاً لهردر) أولاً على إدراك أن شيئاً أعلى منا، ثم مجهود للصعود، وأخيراً الاستمتاع ببلوغ «نقطة استشراف» أعلى من النقطة السابقة (ص ٨٧٥). بالإضافة إلى أن هذه التجارب «الحرفية» تشكّل الأساس لتقييم المجازات (كما في المتعالي)، فهي في ذاتها ولذاتها تسلّم بمنظومة قيمٍ معينة، معبرة، وذات معنى بالنسبة لنا. فمن أعلى الشجرة أو قمة جبلٍ مثلاً، نحصل على رؤية أكمل وأوسع عن بيئتنا، حقيقية ولها قيمة ومعنى بالنسبة لنا - من هنا نحن لا نعرف أكثر عن العالم وموقعنا فيه فحسب، بل يمكننا تشكيل غاياتنا العمليّة في الانخراط في تلك البيئة وبلوغها بنجاحٍ أكثر. يستنتج هردر

---

١. يزود هردر بعدد من النسخ من هذه الرواية، منها تاريخ الطبيعة و «الثقافات» والتنمية الفردية. هردر لا يجلي الغموض عن رواياته عن الجواب الذاتي عن رواياته عن التقدم الموضوعي. ويمكننا جزئياً أن نفسر هذا التشبيه على أسس نظرية سأناقشها فيما بعد.

أن الارتفاع تعبيرٌ مجازيٌّ طبيعيٌّ عن التميّز، فهو ليس ذا أهميةٍ عمليّةٍ ومعرفيّةٍ فحسب، بل إنه يحتاج إلى جهدٍ لبلوغه. (٨٩٣).

إن هذه القيمة «**الطبيعية**» للارتفاع وخصوبته كمجازٍ تقييميٍّ يقومان على عددٍ من الحقائق التجريبية الممكنة حول أنفسنا وبيئتنا. الارتفاع إلى وضعٍ ماديٍّ أعلى في الحقيقية مفيدٌ عملياً، كما ذكرنا أعلاه، لكن خصائص أجسامنا وخصائص العالم أيضاً تشكّل أساساً لهذا التقييم. فأولاً، يبرهن هردر على أن أعلى مكان في جسدنا (الرأس) هو أيضاً مكان ملكاتنا العليا (ص ٨٩٤). ثانياً، ومن جديدٍ كمسألة واقع احتمالي، إن الجزء العلوي من العالم المرئي، السماء، واضح التنظيم (تنظيم النجوم، مسار الشمس، إلخ)، وهو بالتالي نافعٌ وجيدٌ للبشر: يساعدنا تنظيم النجوم الواضح والمتناسق وانتظام الحركات السماوية في توجيه أنفسنا في العالم ويهبنا معياراً للنظام العالمي (كما تشهد التطورات الأولى التي شهدها علم الفلك وفائدتها في قياس الزمان والمكان) (ص ٨٩٥).[١] وأخيراً، تتناسب مشاعرنا بشكلٍ طبيعيٍّ مع خصائص الموضوعات بل إنها تعكسها: عندما نرى بحراً واسعاً هادئاً يتملّكنا شعورٌ بالهدوء والانشراح؛ لكن عندما نرى أمواجاً مرتفعة وأشجاراً عالية، نشعر بأننا ارتفعنا (ص ٨٧٦ و٨٩٢ - ٨٩٣). وهكذا يكون هردر واقعياً حول القيمة الجمالية والتعبير عنها.[٢]

رغم أن وجهة نظر الذات، ومواقفها، وإجاباتها هي مكوناتٌ جوهريةٌ لتجربة المتعالي، وهذه المواقف والإجابات هي إجابات لخصائص الموضوعات. هكذا يقاوم هردر ذاتية

---

١. يذهب هردر بـ «حرفية» الاستعارات التقييمية هذه بعيداً: فهو يناقش أن العالم نفسه «يقسم نفسه» إلى عالمين الأعلى والأسفل، عالم السماء والنور والقدرة والروحانية مقابل الظلام والدنس والثقل (ص ٨٩٥ -٨٩٦). وكذلك يناقش هردر العالم يهبنا تشبيهات طبيعية لتعريف الأشياء الأخرى بصفتها عالية/ خير، مثلاً، الأفكار العليا هي الأفكار التي تشتمل على الكثير، الذي يأتي بالنور «الذي يشرق على العالم بالمفاهيم تحتها». إن «بساطة» هذه التحديدات (عالي/ خير منخفض/ رديء) والتعريفات المرتكزة عليها مصادق عليها، ويناقش هردر من جديد، في كل الأساطير والأديان القديمة: الآلهة الحاكمة تقيم في السماء، التي هي أيضاً موقع الجنة، في المقابل تفهم أن الجحيم تحت الارض

Cf. Kames, ***Elements of Criticism***, pp. 211, 222-223.

٢. آراء هردر هنا شبيهة بالآراء التي عبر عنها جون هسبرز في:

Aesthetics: Problems of***, in the Encyclopedia of Philosophy*** 1, pp. 46-48 [New York: Macmillan, 1967].

الجماليات الكانطية (بمعنى التغير عبر أناسٍ مختلفين، وبمعنى المكان الأنطولوجي للقيمة المشمولة في الحكم)، يكتب هردر: الجميع يعرف أن إمكان الحكم على الأشياء بأنها كبيرةٌ أو صغيرةٌ يتعلق بالميزان أو القياس المستعمل؛ الكلّ يعرف أن المشاعر حول الموضوعات لا تكمن في الموضوع، بل في الذات. ومع ذلك يدّعي هردر، أن الكلَّ يعرف أيضاً أنَّ بعض الموضوعات، من بعض وجهات النظر (المفترضة) إذا اِستعمل المقاييس الأساسيّة المفترضة من خلال حجم الجسم الإنساني أو قابليات وحدود القدرات الإنسانية الحسيّة، ستعتبر عاليةً أو كبيرةً وبالتالي متعالية (٨٨٢). وهنا يبيّن، أن تفسيره يتناسب مع فهمنا العادي للتجربة الجمالية للمتعالي أكثر مما يتناسب مع تفسير كانط: رغم أننا نشعر بالتأكيد بالارتفاع في تجربة المتعالي، فإننا نشعر بالارتفاع (ونصدّق أنفسنا أننا كذلك) من خلال اختبار هذا الموضوع، بسبب خصائصه (ص ٨٧٦ و ٨٩٠).

نقاط القوة في تفسير هردر

وهكذا يقترح هردر نظريّةً تعبيريّةً تقدميّةً للمتعالي[1]، وهي نظريّةٌ تركّب (**جدلاً**) قوّة أراء بورك وكانط، وهي رمزيةٌ وغنيةٌ بتفسيرها الخاص، بالنسبة للأمرين معاً المتعالي (وبشكل أوسع) والجماليات بشكلٍ عام.

التقدير التام لانتقادات هردر لمزاعم كانط وطرائقه يتجاوز مجال هذه المقالة؛ سأركّز هنا فقط على تقديم تحيّة تبجيلٍ لانتقادات هردر، وأخص تفسير مفهوم المتعالي عند هردر (على فرض أن تفسير كانط الأكثر شهرةً وجد وسوف يجد مدافعين خاصين عنه). وبشكلٍ عام، وخلافاً لتوسّل كانط للملكات القبلية والأفكار العقلية التي تتجاوز الطبيعة، فإن طبيعانية هردر الحتمية يمكن أن تكون جذَّابة للأسماع المعاصرة. وما يستحق التأكيد هو أن الخلاف بين كانط وهردر يرتبط بكيفية شرح قدرتي على الاستمتاع بالمتعالي، لا إسناد المزاعم المعياريّة إلى الآخرين الذين يشاركون هذه التجارب.

---

1. Expressivist

بالنسبة لكانط يقدم تفسيره للمتعالي بصورةٍ عامة كتفسيرٍ شارح لا تبريري: فهو يتردد في التأكيد على أننا نقوم بادعاءاتٍ معياريةٍ على الآخرين (قابلة للتبرير) في أحكام المتعالي (انظر نقد ملكة الحكم الفقرة ٢٩). وحتى أن أقوى ادعاءاته بالنسبة لمعياريّة أحكام المتعالي ترتكز على المدّعى (القبلي) الذي يرى أن المدّعى الوحيد لتفسير الاستمتاع بالمتعالي هو بوضع أساسٍ له في أفكارنا العقلية الماقبلية. وهكذا يحرم كانط نفسه من برهانٍ قويٍّ على الحاجة لإيجاد أساسٍ بديهي لأحكام المتعالي (كطريقةٍ وحيدةٍ لتبرير الادعاءات المعيارية)؛ بقدر ما يوفّر هردر تفسيراً معقولاً للذة على أسسٍ تجريبية، بقدر ما يضعف تفسير كانط الأساسي البديهي للمتعالي.

وفعلاً، يبدو أن تفسير هردر يمتاز على تفسير كانط بنقاطٍ كثيرة. فكما ذكرنا للتو، من خلال التأكيد على دور الموضوع في التجربة الجمالية (ليس فقط بوصفه سبباً للموضوع الجمالي، بل بوصفه موضوعاً للشعور الجمالي)، ويمكن أن يكون وصف هردر لتجربة المتعالي أكثر قبولاً من وصف كانط، وهذا ما يلزمنا بإعادة تفسيرٍ جذريّةٍ لتجاربنا (نبدو كأننا نعجب بالموضوعات، ونعتقد بأننا معجبون بها، لكننا في الواقع معجبون بأنفسنا). وفي نفس السياق يشير هردر إلى أن تحديد هوية «الموضوع» بالنسبة لكانط نفسه، حتى كسببٍ للتجربة الجمالية، يبدو أنه سيحتاج إلى تصور ذلك الموضوع بحدّ ذاته. ومع ذلك يبرهن كانط على أن «الموضوع» كي يؤدّي دوره في تجربة المتعالي، يجب أن يُفهم باعتباره «بسيطاً» «غير متشكل» وغير قابلٍ للتصور، وكذلك في الجوهر، يجب أن يكفّ «الموضوع» عن أن يكون موضوع وعيٍ أو تجربة.[١] يزعم تفسير كانط للمتعالي (كجميع تفسيرات المتعالي) وصف وتفسير استجاباتنا لنماذج معينة من الموضوعات؛ لكن تفسير كانط لهذه التجربة يجعل الموضوع (أو خاصيته المميزة) ضرورياً بشكلٍ من الأشكال لهذه

١. هذا نقد مشترك للمتعالي الكانطي وللجماليات الكانطية بشكل عام في الأدبيات الحالية. حتى لو شدد البعض مثل مكريل Makkreel أن كانط يدّعي أننا نشعر بالمتعالي «أيضاً» استجابة للموضوعات التي لا شكل لها أو كما يدّعي Gracyzk أن اللا تشكل قد يكون فقط في الفهم الذاتي للموضوع.

التجربة، ولكي نجرب المتعالي الكانطي يمكننا أن نحاول ببساطةٍ أن نتخيل موضوعاً ذي حجمٍ مطلقٍ أو نضحّي بسعادتنا ومُثلنا من أجل غايات أخلاقية.

إن زعم هردر المقابل بأن التجربة المتعالية ملائمةٌ تماماً لفهمنا المتصور عن الموضوعات المتعالية، وحتى أنها تشتمل عليه جزئياً، يتراءى لي أنّه غالى قليلاً في محاباة الاتجاه الآخر. إذ يبدو أنَّ معرفة موضوعٍ، على الأقل في بعض الأحيان، «تختزله» إلى مجرد موضوع لمعرفتنا، إلى شيء لا ضرورة للخوف منه بعد الآن، بل يصبح «تحت سيطرتنا». غير أن تفسير هردر هنا يبدو أكثر نجاحاً من تفسير كانط لأسباب كثيرة. أولاً، رغم أن المعرفة أحياناً قد تجعل الموضوع أقل إثارة للإعجاب، لكن هذه المعرفة لا تجعل، بحكم الواقع، الإعجاب مستحيلاً: واحدة من زميلاتي في فلسفة البيولوجيا التي كانت تعجبت دائماً بقدرة وتعقيد ونظام الأشكال البيولوجية، لم يقلّ إعجابها بالطبيعة، بل تحسن، من خلال التطور في علم البيولوجيا أو من خلال تنامي معرفتها بالنماذج الطبيعية.

بالإضافة إلى أن تفسير كانط، لكيف ولماذا يمكن أن يجد الناس (وهو من ضمنهم)، مثلاً، السماء المرصعة بالنجوم متعالية، حتى عندما يملكون معرفة علمية عنها، يكون أقلّ إقناعاً. يبرهن كانط، كي يرى المرء السماوات متعاليةً يجب أن ينظر إليها كما ينظر إليها «الشاعر»، وعليه أن يضع بين قوسين كلّ المعرفة العلمية، أو التأملات النظرية حولها.[١] بيد أن وصف كانط لهذه الرؤية الشاعرية يجعلها كما لو كانت مشحونةً مفهومياً (يجب أن نراها كـ «**قنطرة**» [نقد ملكة الحكم ص ٢٧٩])[٢] ضد تفسير كانط الرسمي لتجربة المتعالي. ويبدو هذا الجواب وصفاً غير دقيق لجواب العالم المعجب: فبالنسبة لها، إنَّ ما تعرفه عن النظام الطبيعي هو بالتحديد جزءٌ من السبب الذي أدّى إلى اكتشاف أن ذلك النظام الطبيعي

---

١. بالإضافة إلى ما يشير إليه Malcolm Budd في توصيفات كانط في مكان آخر للتعالي السماء المرصعة بالنجوم أن كانط «لا يضع بين قوسين» المعرفة أو التأمل بالنجوم.

٢. أنظر"Paul de Man, "***Phenomenality and Materiality in Kant*** لقراءة تحريضية لهذه الفقرة. على الرغم من أنني متعاطفٌ بشكلٍ عام مع قراءة Man شبه الهيغلية لنقد ملكة الحكم، لكن قراءتي لهذا الفقرة أقرب إلى قراءة Rodolphe Gaschd" في ***On Mere Sight: A Response to de Man***." (Both essays are in The Textual Sublime, Silverman and Aylesworth, eds. [SUNY Press, 1990].).

قابل للإعجاب. إن تفسير هردر المرن والتراكمي لتجربة المتعالي يبدو مفضلاً على تفسير كانط الاستثنائي. وكانط يعترف بأننا يمكن أن نجد شيئاً مُوحٍ بالخشية عندما نعرف قليلاً عنه (أو نراه كما يراه الشعراء) و بأننا يمكن أن نفهم أنه مُوحٍ بالخشية (وربما أكثر من ذلك) عندما يصبح فهمنا له أفضل. وبالعودة إلى المسائل المنهجية التي بدأت بها، فإنّ رجوع كانط إلى الوصف الشاعري، واستعماله للأمثلة المعماريّة، يشكل أيضاً سبباً لفهم منهج هردر التجريبي التاريخي المدروس فنياً - وتأكيده الناتج عن ذلك على أن طبيعة الموضوعات المتعالية المتشكّلة أو المنظمة (وعلى مقدرتنا على فهمها) - أكثر ملاءمةً من منهج كانط الترنسندالي الما قبلي لوصف وشرح تجربته.

أقترح أنّه يمكن أيضاً لتفسير هردر التجريبي - الترنسندالي، اللااختزالي، غير الميكانيكي، أن يفسّر عدداً من جوانب تجربة المتعالي التي يمكن أن تجعل المرء يميل إلى الاتجاه الكانطي (أو على الأقل المعادي لبورك). يبدو أنَّ تفسير بورك للمتعالي كافٍ على المستويين الوصفي والتفسيري لجماليات أفلام الرعب، مثلاً حيث نعرف أن أنفسنا تكون آمنة، ولكن يمكن مع هذا أن ينتج عن الأصوات المتكررة، والظهورات المفاجئة، والظلمة وهلم جراً أعراضٌ فيزيائيةٌ للخوف، وربما من هنا، الحالة الذهنية للخوف، كما اللذة المقابلة في «توتر أعصابنا» (كما يعبّر بورك) أو ارتفاع في الأدرنالين. لكن تفسير بورك يبدو أقل معقوليةً عند انطباقه على تجربة الجبال، والمعابد اليونانية، وغيرها من التي نميل فيها للشعور بأننا لسنا خائفين، بل ممجّدون. خلافاً لذلك، يدمج تفسير هردر الإعجاب الممتع وتطوير الذات معاً؛ وهنا هو مثل كانط يمكن أن يفسر شعورنا بأننا متسامون في هذه التجارب.

وعلى أساس تفسير هردر فإنّ تجربتنا للمتعالي هي تفسيرٌ لاهوتيٌّ فاعل، وليس استجابة بورك الناتجة عن أسبابٍ ميكانيكيةٍ وعن الاستجابة لمثير ناشيء (توتر وانعتاق)، فتفسيره لا يوصلنا إلى نتيجة أنّ كلَّ تجارب المتعالي آليةٌ وانفعالية، وأن هذه التجارب لا تحتاج إلى مساهمةٍ فاعلةٍ من جانبنا. كما أنه مثل كانط يمكن أن يفسر لماذا يجد بعضهم بعض الموضوعات متعالية في بعض الأحيان، بينما لا يجدها آخرون كذلك. إنّ اقتراحات هردر

بأنّ الذات التي تشعر بالجمال يجب أن تُفهم على أنّها «قائمة» على «موقف» - فيزيائي، وعلى نطاقٍ أوسع ثقافي أو تاريخ - وإنّ استجابة الذات لخاصيّةٍ معينةٍ في الموضوعات التي تواجهها يفسح مجالاً لتجارب المتعالي المعينة والمحددة ثقافياً أوسع من المجال الذي يفسحه كانط، بينما يعتقد بشموليةٍ أكثر محدودية حول بنية المتعالي.[١] عموماً، يفتح تفسير هردر ومنهجيته أفقاً للجماليات الوصفية أوسع من الذي فتحته كثير من النظريات الجمالية في القرن الثامن عشر.

يتصف تفسير هردر الروائي التقدمي للمتعالي بأنّه أيضاً ذو دلالات حيث إنّه يشير إلى تجربة الذات وإلى أن الموضوع الذي تجرّبه يجب أن يوضع في سياقه، وأن يُفهم بتحليلٍ أقلّ من تحليل كانط أو بورك. أي: ربما كان هردر محقاً في اقتراح أنّ المتعالي الفوضوي، الغامض أو المخيف يكون ممتعاً «كاستدراج فقط»، وكجزءٍ من موضوعٍ أو تجربةٍ تقدميةٍ «تامة» فقط، وأننا سنضطر أن نكون «شيطانيين» إذا قدّرنا الفوضى، من غير أن نأمل بأن تصبح نظاماً (ص ٨٧٧ - ٨٧٨). فقد تجذب الجرائم المخيفة في الروايات البوليسية القرّاء بشكلٍ جيّد فقط لأن هذه الجرائم تُقدّم في سياق (يمكن إدراكه، وفقاً لصيغة) يأمل فيه القراء بإمكان عودة النظام. إذ يمكن أن تكون الشلالات المائية القويّة موضوعات متعالية فقط في السياق الذي يشتمل على سلميّةٍ وسعة النهر في الأدنى، والجبال المنحدرة، فقط بوصفها متّصلة بوديانٍ خضراء هي «تحليلياً» في الجماليات، كما يرى ديكارت، بقدر ما هي متحدة في أفكارنا. لقد كان يمكن لركاب سفينة نوح - رغم أن سلامتهم كانت مكفولةً من الله - أن لا يواجهوا العواصف المتوالية التي ولّدت الطوفان متعالية.

بالإضافة إلى أن الذات الجمالية عند هردر ليست «قائمة» على موقفٍ فحسب، لكن تجربتها أيضاً، ليست لحظةً ذريةً أو ردّة فعلٍ «آمنة» ومحايدةٍ ومفصولةٍ عن «باقي» حياته

---

١. هنا فهم هردر للذات المختبرة للجمال يشبه «أبستمولوجيا الموقف» التي اقترحتها
Sandra Harding e.g, ***The Science Question in Feminism***, chap. 6 [Cornell University Press, 1986]،
و «إعادة التفكير بابستيمولوجيا الموقف في»
Feminist Epistemologies ed. ***Linda Alcoff and Elizabeth Potter*** [New York: Routledge, 1993].

ونشاطه. التجربة التامة للمتعالي، بحسب تفسير هردر، مرتبطة مباشرة بنشاطٍ آخر: يزعم هردر أن تجارب المتعالي (وتجارب الجميل) هي دوافعٌ للنشاط، وأنّ التوتّر الأساسي في المتعالي «يمكن فقط» أن يقودنا إلى حالةٍ أخرى من خلال استنهاض قوانا المستنزفة؛ وكذلك فإن «لطف» الجميل يؤدي إلى نشاطٍ من خلال جاذبيته (ص ٨٧٣ - ٨٧٤). وكما رأينا فإن تجربة المتعالي هي عمليةٌ تراكميةٌ ممتدةٌ وناشطة، تنطوي على تغيّرات وجهة النظر الكامنة في الاستجابة للموضوع. هكذا يسيطر تفسير هردر بدقّةٍ على إحساسنا بالميزة التحوّليّة للتجربة الجمالية. بالإضافة إلى أن الميزة الروائية الممتدة والمؤقتة للتجربة الجمالية في تفسير هردر تسمح له بالتفلّت من هيمنة الفنون البصريّة أو التقدير البصري (التي بدورها بُسّطت لتصبح «لحظة» تقدير فريدة) باعتباره إنموذجاً لكلّ التجارب الجمالية في علم الجمال لعددٍ من معاصريه (ومن تلاه).[١] فكما رأينا، إن مرويّات هردر المتعلقة بالذات المتمركزة مناسبةٌ وحتى مصممةٌ على نموذج التجارب المعمارية والموسيقية. إنَّ هردر يصرّ على أنّ الفهم الصحيح لأيَّ مفهومٍ مجردٍ أو كليٍّ في الجماليات أي الفن، والمحاكاة، والجمال، والتعالي يجب «تطويرها» و «تحليلها» من خلال تأمّلٍ استقرائيٍّ وتاريخيٍّ لموضوعات كلّ الفنون[٢].

اعتراضات

يثير تفسير هردر بعض الاعتراضات. فرغم تمرّس هردر الترنسندالي التجريبي، قد تبدو تعبيريّته الطبيعانية ساذجةً على المستويين الإبستيمولوجي والميتافيزيقي: والظاهر أنّ هردر لا يشك بتماسك الطبيعة وخيرها، وبالقدرات البشريّة على الفهم والتنظيم للتمتع بتلك الطبيعة؛ فالبشر وفقاً لهردر، جزءٌ متناغمٌ وغير إشكاليٍّ من «كل العالم». وهذه المسائل الإبستيمولوجية والميتافيزيقية مهمّةٌ من الناحية الجمالية في وصف هردر للمتعالي: «أسمى

---

١. إن معالجات بورك وكانط للمتعالي تصف تجربة المتعالي بوصفها منتشرة أكثر من تفاسير التقدير الجمالي، فالمتعالي يشتمل على تجربة من خطوتين/ لحظتين بالنسبة لبورك، وسعي هادف بالنسبة لتفسير كانط.

2. ***KW IV*** (Werke, vol. 2, pp. 279-285, and 299-306).

شعور بالنفس هو الشعور بالانسجام بين الذات والنظام السائد في العالم كلّه، وفي ذلك يكون الجمال الأعلى» (ص ٨٧٣). ووفقاً لتفسير هردر، تنطوي تجربتنا للمتعالي على قليل من الألم أو على عدمه؛ كما أنَّ موضوع المتعالي، ليس خطراً. ربما أمكن للمرء أن يناقش أنّ هردر يصف نوعاً من تجربةٍ جماليةٍ متعاليةٍ لكنّه يفترض مسبقاً صحّة ما يريد إثباته (أو على الأقل يكرره) في ما يتعلّق بسبب شعورنا باللذة في تجارب الموضوعات المخيفة والجليلة، من خلال التأكيد على أننا «في المنزل» في العالم، وهكذا (يمكن للمرء أن يعتقد ويمكن لبورك وكانط أن يعترضا) يعرّف أكثر تجارب المتعالي غموضاً على المستوى الفلسفي.

يدرك هردر أن تجارب المتعالي التي تحدّث عنها بورك لا تتناسب مع تفسيره بسهولة، وهو يستخدم استراتيجيتين لتكييفها. أولاً وبشكلٍ عام، مثل كانط، يحوّل هردر فهم بورك لتجربة المتعالي من تجربةٍ تتعرّف بالخوف أساساً إلى صنفٍ من التجارب يرتكز على مصالحنا المعرفية أو الأخلاقية؛ تمّ التقليل من قيمة مسائل الرعب البوركية إلى حد التهميش، بدل أن تكون وضعاً تعريفياً أو نموذجياً. بالإضافة إلى ما مرّ، يشير هردر إلى أن هذه التجارب رافعةٌ - وبالتالي تناسب نموذجه - وهي في ذلك تكون تجارب حشد المرء لقواه في نفسه، وفي تحضير المرء لنفسه من أجل مقاومة القوى الخارجية؛ حيث ترتفع قدراتنا فيها، ونصبح واعين بقدراتنا لتحقيق أهدافنا، وحتى شجاعتنا و «شهامتنا» الكامنتين.[١]

ثانياً، يبرهن هردر أن بعض مسائل بورك الجوهرية، مثل الظلام، والغموض، واللانهاية - هي حالات **للمتعالي «المزيّف»** (صص ٨٦٩ - ٨٧٠، ٨٨٥، ٨٩٧، و ٩٠٦). لا يفسّر هردر كيف تكون هذه التجارب مجرّد متعالٍ «مزيّف»، لكن يمكن للمرء، بالارتكاز على تفسيره للمتعالي «الحقيقي»، أن يشير إلى أن هذه الحالات هي من النوع الذي نشعر فيه بالخشية، لكن هذا المجهود أو الانتباه الإضافي يشتّت تلك الخشية (أي من خلال الكشف

1. CJ, pp. 261-262 and 273 for ***Kant's somewhat similar attempts to moralize the Burkean sublime***.

أن غشاوة الظلام لا تحجب شيئاً)، بدل زيادة تأثرنا بالموضوع. ورغم أن في هذا الجواب نوعاً من الدور المنطقي، إلا أنه يصف التجربة الجمالية، ومن جديدٍ إذا فهم بمعنى زمني وأكثر اتساعاً مما يفهمه بورك أو كانط، فإننا سنفصل بعض الموضوعات لأنها تسبّب «انفعالات تافهة»؛ وهكذا تفقد بعض الموضوعات، أو التجارب الإضافية، سيطرتها علينا، بينما لا تفقدها أخرى. يمكن للمرء أن يناقش أن مرويات هردر، حول تغيير «المواقف» تتيح له، دمج إعادة التقدير الأخيرة بوصفها إخبارية حول التجارب الأساسية للموضوع المتعالي، وبالفعل باعتبارها متمِّمة (لأن التجربة الأساسية هي «المبادرة» التي يمكن أن يتحقق الالتزام بها في ما بعد أو لا يمكن أن يتحقق؛ وعلى نحوٍ شبيه، التجربة في الموقف اللاحق تشتمل على التجارب الأولى).

لكن الأهم، أنّ تفسير هردر يثير أسئلةً أساسيةً تتعلق بعلّة وجوب ظهور تجربة المتعالي كـ «مشكلة» لكانط وبورك، وما إذا كانت التوصيفات الفينومينولوجية لهذه التجارب لا تتأثر بأيِّ التزامات نظريةٍ سابقة. إنَّ تفسير كانط للمتعالي (وربما تفسير بورك) يثير بعض الشكوك حول إذا كانت هذه التجارب مؤلمة أصلاً (ولماذا). يتفق كانط وبورك، على أن المرء يجب أن يعرف أنه في مأمن، وأن لا يشعر بخوفٍ حقيقيٍّ على حياته، كي يكون قادراً على الاستمتاع بالمتعالي، ورغم ذلك، ومن جديد، للتلذذ بالمتعالي - وبالفعل أن يتأثر به تماماً - يجب أيضاً على المرء أن يتصوّر نفسه أنه في خطرٍ، وأنه مهدّدٌ. وعلى نحوٍ مشابه، في متعالي كانط الرياضي، يجب أن يضع المرء نفسه بالتحديد كما لو كان يشعر بالإحباط المؤلم عند عجزه عن فهم الموضوع. لكن - ما لم يتأثر المرء بطريقةٍ انفعاليةٍ (كما يتوافق مع تفسير بورك) - لماذا ينبغي لنا، أو هل يمكننا أن نشعر حقاً بالخشية (تخيلاً) أو بالإحباط عندما نعرف أننا آمنون، أو نعرف بأننا نستطيع قياس شيء ما؟[١] هل نشعر في أيّ حال، بأيِّ

١. هنا كما أشرنا أعلاه «مشكلة المتعالي» مختلفة جداً عن مشكلة التراجيديا، نظراً لأن المتعالي لا يشتمل على أيّ تورط متعاطف أو متجانس مع إنسان آخر. إذا أخذنا بنظر الاعتبار ردات فعلنا على التراجيديا يمكننا أن نطرح أسئلة حول لماذا نشعر بالألم عندما نرى غيرنا يتألم أو لماذا نشعر بالتعاطف مع شخصية خيالية تعاني من ألمٍ خيالي. أنظر:

e.g, Kendall Walton, ***Mimesis as Make-Believe*** [Harvard University Press, 1990].

نوعٍ من الخوف عندما ننظر إلى جبال الألب، أو الأهرامات، أو شلالات نياغارا، أو عند الاستماع إلى انفعالات باخ، أو عندما ندخل إلى كنيسة القديس بطرس؟

يشير رأي هردر البديل إلى أن إصرار كانط على أننا نشعر بذلك الألم يمكن أن يُستنبط من التزامٍ أساسيٍّ يتقاسمه مع بورك: تم اختصاره للملاءمة بين الألم والقدرة. لا يرتكز تمييز بورك الأساسي بين الجميل والمتعالي على التمييز بين اللذة والبهجة، وبين حفظ الذات وحفظ النوع فحسب، بل أيضاً، وعلى نحوٍ ملائم، على انقسامٍ أساسيٍّ للموضوعات إلى فئتين: تلك الخاضعة لسيطرتنا – وهي مرضيّة، وتلك التي تفوقنا قدرة – وهي غير مرضية. غير أن تمييز كانط بين الجميل والمتعالي باعتباره هادفاً ومضاداً للهدفية بالنسبة لنا على التوالي (نقد ملكة الحكم ص ٢٤٥) يمكن أن يُعتبر نسخةً معرفيةً من تمييز بورك. يعرّف بورك (بطريقةٍ غير قابلةٍ للتصديق) الموضوعات الجميلة بأنها الموضوعات التي ينتج عنها: الصغير، المرهف، الرقيق، الناعم. وكذلك مسألة المتعالي - الموضوعات القوية والكبيرة، لن تكون ممتعةً، حتى لو لم تكن تهديديةً بشكل مباشر، فإنها ستبقى تمثّل ما لا سلطة لنا عليه. وكذلك أخيراً، جاذبية الحلّ الكانطي لهذه المشكلة. فكانط يفسّر لذتنا بهذه الموضوعات من خلال افتراض أننا لسنا، في الحقيقة وفي جميع الأحوال، تحت سلطة هذه الموضوعات - نتعالى عليها من خلال عقلنا، ولسنا خاضعين لسلطتها، لكننا بالفعل، «الأرفع منزلة» من جميع الأشياء الموجودة في الطبيعة.[١]

عندما يرفض هردر وجود «مشكلة» المتعالي،[٢] فهو يضع هذا الالتزام الأساسي موضع الشك. ويدعونا إلى التأمل إذا ما كان بإمكان البشر أن يشعروا صراحة باللّذة أثناء الإعجاب

---

١. انظر S CJ, pp. 260, 264, 268-269, and 274، لتوصيفات كانط للاستمتاع بالمتعالي يستخدم عبارات «التفوق» و «السيطرة» و «السيادة» وغيرها...

Cf. Thomas Huhn, "**The Kantian Sublime and the Nostalgia for Violence**," ***The Journal of Aesthetics and Art Criticism*** 53 (1995): 269-275, f.

٢. الأوضح في ص ٨٨٩ حيث يصوغ هردر بسخرية مناقشة كانط للمتعالي بوصفه يعني أن شعورنا بالمتعالي هو لذة مؤلمة وألم لذيذ. هذه صياغة دقيقة لرأي كانط، كما رأينا، لا نقد حقيقي: لكن الملاحظة الساخرة تبرهن على رفض هردر لوجود «مشكلة متعالي» في الأساس.

بشيءٍ أعظم منهم، وما إذا كانوا عاجزين عن إدراك الخير الأعظم أو قدرة أيِّ شيء آخر بشكلٍ مشروع من دون الرجوع المباشر إلى «تحقيق الذات». وكما يكتب هردر: «إن العاطفة التي تُشعر المرء أنّ نفسه أصغر من المتعالي ليست القضم أو الحسد، بل نفحة سماوية ترفعنا وتزيدنا قوة» (ص ٨٩٠ - ٨٩١ و٨٩٣ - ٨٩٤). يسألنا هردر لماذا، ينبغي وصف الإعجاب بأنه مؤلم؟ ولماذا لا يكون اعترافاً صادقاً بمكاننا في الطبيعة كلها، والعالم، والثقافة (التي يشكل أيّ فردٍ منها جزءاً أقلّ من الكل)؟

وفقاً لهردر، سيجد المرء هذه التجارب مؤلمة، أو (يخطئ) في وصف تجارب الآخرين الشبيهة بأنها مؤلمة، فقط إذا كان المرء ملتزماً بفهمٍ متعجرفٍ عن نفسه، أو عن النفس البشرية عموماً، باعتبارها المصدر الوحيد للقيمة في العالم، أو فقط إذا كان المرء «مستبداً» بما يكفي ليرغب بذلك من أجل إثبات ذاته.[١] فكما رأينا، كان لدى هردر اعتراضٌ نظريٌّ (برهاني وتفسيري) على نظرية المتعالي الكانطية، لكنّه اعتراضٌ عميقٌ حقاً، وبالنسبة لهردر، إنه التزامٌ غير أخلاقيٍّ بالسلطة، قائمٌ على فهمٍ زائفٍ للفرد البشري يحفز انتقادات هردر لكانط ويفسر شجبه المتأجج والحاد.

وفقاً لهردر، ليست هذه الرغبة في السلطة غير أخلاقية فحسب، بل أدّت بكانط إلى إساءة وصف الشعور بالمتعالي حتى أضاع مضمونه الفعلي والأخلاقي. (ص ٨٨٩). يتفق هردر مع كانط على أنَّ تجاربنا للمتعالي مرتبطةٌ بنداءٍ أخلاقيٍّ وقابليةٍ للكمال الأخلاقي أو «الثقافي». فوفقاً لهردر (وبالنسبة لكثير من أسئلة امتحانات الدخول إلى الكليات)، نحن نطمح إلى الإصلاح الأخلاقي لأننا معجبون بالذين يتفوقون علينا أخلاقياً، في حين أننا نعترف بأننا لسنا على نفس المستوى. وبالتالي، إنّ المتعالي الأخلاقي الحقيقي يشتمل على أن رؤية إنسان يفعل أمراً عظيماً تجعل غيره يشعر «بالدونية»، لكن هذا يشجع المرء

---

١. يزودنا هردر أيضاً بتفسير اجتماعي للتمييز الحديث بين الجميل والمتعالي: الفنانون والمنظرون مدفوعون بالحاجة للتصنيف وقواعد عضوية الرابطة (للفنانين الذين ينجزون مهام مختلفة). قد يبدو هذا التفسير نسخة من البرهان المعروض في النص، فهو اهتمام بالسلطة المعبر عنها في الحاجة لتصنيف نماذج الفنانين.

على أن يطلب «العلى» (ص ٩٠٨ - ٩٠٩). إن تجربة المتعالي هي أكثر تجارب الحياة البشرية ارتكازاً على الأخلاق، إنها «قهرٌ للذات» (ص ٨٨٨، ٨٩٤، و٩٠٨). وخلافاً لذلك، يقدّم هردر ملاحظات تهكّمية على رأي كانط، إذا عجز المرء عن إيجاد موضوعٍ متعالٍ في الطبيعة، فيجب أن يجد نفسه أكثر الأشياء تعالياً، وهذا التعالي لن يلهمه أن يسعى ليصبح أفضل، لكنه يحفز الرضا الذاتي في القدرة الأخلاقية فقط (ص ٨٧٥).[١]

بالإضافة إلى أن لهذا النقد الأخلاقي مدلولاتٌ منهجيةٌ واسعةٌ ترتبط بالفلسفة الأخلاقية والجمالية، كما أشارت عبارة هردر إلى أن الإنسان «شاهدٌ وليس قاضياً» على القيم الأخلاقية (٨٧٣).[٢] فوفقاً لهردر، إن منهجية كانط الما قبلية متعجرفةٌ ذاتاً، إذ يزعم كانط أن الإنسان الفرد يضع معايير العلو، والعظمة، واللاتناهي، وغيرها من داخل ذاتها، بوصفها تتعارض مع تعلم هذه المفاهيم من التجربة، وبوصفها مرتكزة على مكانها في داخل العالم، وبوصفها متوقفة على أشياء خارجها (ص ٨٨٤). وكذلك وبقدر ما يفهم كانط أن الذات الحاكمة جمالياً أو أخلاقياً تستلزم موافقة الآخرين على حكمها، ويصور كانط الذات بأنها «استبدادية» ويؤكد على سلطتها على الآخرين في حين أنها تفشل بالاعتراف بمديونيتها تجاه العالم والثقافة والآخرين بسبب جعلها قادرةً على إصدار هذه الأحكام (ص ٩١١ - ٩١٢). وبشكلٍ أوسع، يمكن من هذا الموقع الأفضل رؤية التوجّه العام في القرن الثامن عشر لجعل الجماليات ذاتية ولتحويل مناقشة موضوعات الجميل أو المتعالي إلى مناقشة أحوالٍ وأحكامٍ ذاتية، وقيمة هذه الموضوعات إلى مجرد نزعات تسبب لذّة ذاتية، يمكن أن تكون بذاتها انتحالاً للسلطة، ومحاولةً استبداديةً للتقليل من نداء الجمال أو إنكار «الارتفاع» الفعلي للموضوعات المتعالية (ص ٨٧٥).

---

١. بالنسبة لقلق كانط هذا التحليل للمتعالي يمكن أن يشجع أو يعكس الإحساس بالقناعة الأخلاقية.

٢. يعبر هردر هنا عن حساسية أخلاقية واشمئزاز من النظام الأخلاقي الكانطي شبيهة بالاشمئزاز الذي عبرت عنه إيرس مردوخ: Murdoch في Sovereignty of the Good Sovereignty of the Good (London: Routledge, 1970), especially pp. 80-85.

في التجربة الجمالية، يعتقد المرء عموماً (كما أشرنا أعلاه) أنه يستجيب لجمال الرسم أو لقوّة الشلّال، وهو لا يقدر على فهمها أو مقاومتها. لكن بورك وكانط يمنعان، بطرقٍ مختلفةٍ، إمكان إدراك حقيقة التجربة الجمالية باختيارهم المنهج أو النموذج التفسيري المفضل نفسه (التزامهم الشخصي بالآلية وبالمثالية).[1] وخلافاً لهذا، فإن **طبيعانية هردر** «الساذجة» تشكّل دعوةً للقارئ ليطرح هذه الالتزامات النظرية، سواءً أكانت لفهم النفس، أو الطبيعة، والاهتمام بالظواهر الجمالية وفقاً لشروطها، وإدراك حقيقة القيم الجمالية كما تكشف عنها التجربة الجمالية. وكما رأينا، يرفض هردر فلسفة كانط النقدية ويصفها بالـ «**متعجرفة**» وغير الواعية بما يكفي بتعلق الذات (سواء أكانت ميتافيزيقية أم إبستيمولوجية) بالعالم. لكن طبيعانية هردر وتجريبيّته لا تشبه طبيعانية وتجريبية بورك، وهي غير ملمّة بالنموذج «العلمي» أو الاختزالي: فهو لا يشير إلى **نيوتن** كمرجعية، بل إلى الشعراء والخطباء القدماء (ص ٨٦٢ ٨٦٢ و ٩٠٦)، والأساطير القديمة (٨٩٥) وبشكلٍ عام، إلى اللغة والاصطلاح (ص ٨٩٢ - ٨٩٣). وهكذا يحاول هردر أن يركز في تفسيره للمتعالي على الملاحظات **الفينومينولوجية** والتجريبية الأقرب إلى «**السطح الجمالي**» للحياة الإنسانية من دون فرض شكلٍ تقنيٍّ على هذه الملاحظات (في فكر بورك كالصفات الحسية المعزولة المتلازمة مع ردات فعل معزولة)، من دون محاولةٍ لاختزال التجربة الحسيّة إلى مجرّد تعبيرٍ عن دوافع أساسية أو غرائز محتومة.[2]

أرى في موازاة ذلك أن «سذاجة» هردر على المستويين الإبستيمولوجي والميتافيزيقي هي خياراتٌ نظريةٌ واعيةٌ تماماً. ومقاربة هردر النقدية المناسبة هنا - هي الكشف عن المسلّمات (اللا) أخلاقية والسياسية التي تشكّل أساساً للمزاعم المحايدة أو لصياغات

1. John McDowell, "***Aesthetic Value, Objectivity, and the Fabric of the World***," in Eva Schaper, ed., Pleasure, Preference, and Value (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

٢. مثل شللر الذي ظهرت رسائله حول الثقافة الجمالية قبل سنوات من كتاب هردر Kalligone يعتبر هردر اللغة الميكانيكية للعلم/ الفلسفة الحديثة وتطبيقها في المجتمع الحديث في مجال العمل تدميرية ليس للسعادة والأخلاق الإنسانية فحسب، بل للتقدير الجمالي أيضاً.

الأسئلة – لا تبدو ساذجة، بل هي تتنبّأ بنسويّة القرن العشرين «المشبوهة» وغيرها من الانتقادات الموجّهة لجماليات وإبستيمولوجيا وأخلاق التنوير. يتوقع هردر بوضوح في ما بعد القلق النسوي من المواقف الجندريّة والفوارق في القدرات التي تتخفّى خلف ستار التمييز بين الجميل والمتعالي: إذ يشير هردر إلى أن تمييز بورك الطبيعي بين الجميل والمتعالي، يقوم على فرضيّةٍ مشكوكٍ فيها [أخلاقياً ونظرياً] ترى وجود فرقٍ «طبيعيٍّ» بين المرأة والرجل يتمثّل بصفتي الانفعال للمرأة والفعل للرجل (ص ٨٦٣).[١] وكما رأينا، يتبنّى هردر فهماً شمولياً للتجربة الجمالية يندرج في سياقٍ أوسع من التجربة والفعل الإنساني، وبالتالي يرفض نموذج القرن الثامن عشر الذي تعرّض للهجوم (باعتبار أنه يعكس ويحفّز مراكز القوة الاجتماعية، أو الجندرية)، ليس فقط من جهة رفض صورة المشاهد النزيه، بل برفض صورة الموضوع الانفعالي والمسقط عليه أيضاً.[٢]

غير أن الأسس النقدية لهردر لا تتطابق مع الأسس النقديّة للقرن العشرين، لأنّها صيغت بمصطلحاتٍ إيمانيةٍ مميزة، كما تشير مصطلحاته (أي الأمر الإلهي) المقتبسة أعلاه. يقول هردر بطريقةٍ لا لبس فيها: إنّ التجربة الأكثر رفعةً هي رؤية العالم والإعجاب به بوصفه منّظماً من الله (٨٦٧). وبالتالي فإن تحليل كانط للمتعالي - بوصفه ممتعاً لأن الذات يمكن أن تُأكّد على استقلالها الخاص – تجديفيٌّ، وبالتالي – بهذه الطريقة المحددة – استبداديٌّ، متعجرفٌ، ومزيّفٌ تجاه مكانة الإنسان في العالم.[٣] إنّ تشخيص هردر للشعور بالمتعالي هو تفسيرٌ أقل اختزالاً لجماليات الشعور الديني: إذ إنّ الذات الهردرية الجمالية/ الدينية تُعجب وتحب وتطمح بمحاكاة الكائن الأعظم منها، وهي تفهم اللذة في العالم والطبيعة والأشياء من وجهة نظرها الواعية بذاتها والمحدودة. فمثلاً يعيد هردر تفسير رأي كانط بأن

١ . يشير هردر أيضاً في هذه الصفحة إلى «الأحكام المسبقة» التي أعمت بورك، والتي يمكن من خلالها أن نشك أنه يقصد أن تنبؤ بورك بالمرأة الضعيفة الظاهرة العياء، هو تعبير جنسي عن تبنيه لسيطرة الرجل ((Burke, ibid., 1I 9).

٢ . وعلى نحو شبيه يسأل هردر إذا كان المفترض أن يكون «اخضاع جنس بأكمله» في فلسفة كانط متعالياً.

See, for example, de Bolla, ***Discourse of the Sublime*** (e.g., p. 57).

3. Burke, II 4-5, and ***CJ***, pp. 260-261 and 269 for associations of the sublime with religious feeling.

أكثر شيئين متعاليين هما السماء المرصّعة بالنجوم في الأعلى والقانون الأخلاقي في الداخل من أجل الإضاءة على معناه الأخلاقي «الصحيح»: إنها دعاءٌ يسأل أن يحكم القانون الأخلاقي بفاعلية في عالمنا الأخلاقي، تماماً كما ينّظم القانون الأعظم النجوم في الأعلى، وهذا يعني أن «إرادة الأبدي» ستنفّذ عن طريقنا، كما هي في السماء (ص ٩٠٩). يضيف هردر، إنّ على هذه الصلاة أن تجعلنا متواضعين (لا أن تكون تعبيراً عن الكبرياء). لأن هذا القانون لا يحكمنا بنفس الانتظام الذي يحكم فيه القانون الأعظم النجوم.[١]

وكما أشرت، يمكن صياغة كثير من براهين هردر بشكلٍ مستقلٍّ عن هذا التفسير الديني للمتعالي. غير أن الموقف الديني لهردر يوحي بالتزامٍ نظريٍّ إضافيٍّ يمكن أن يُشكّل أساساً للفهم البوركي والكانطي للمتعالي باعتباره مشكلة، بعيداً عن الالتزام الأخلاقي والسياسي بالاستقلال: وذلك بفهمٍ للطبيعة بوصفها منفصلة في الأساس عن الألوهة، و (ربما) بوصفها غير غائية. هذا الفهم للطبيعة (باعتبارها معزولة عن الألوهة، وكمية، وميكانيكية) قد يدفع المرء إلى اعتبار الشعور الديني أو الخشية الدينية التي تثيرها الطبيعة، مجرّد ظاهرة ذاتية، وهذا جواب يجب تفسيره سيكولوجياً. لأن طرح هذا التفسير للطبيعة والشعور أو الخشية الدينية قد يبدو غير منطقي، ومحيّراً، و «مشكلة»، فلماذا يكون مجرّد جمع الوحدات وكتل الأشياء الغرائزية ملهماً للخشية، ومثيراً للإعجاب، أو يسبّب الرفعة؟ وكيف يمكن أن يستمتع الإنسان في الاعتراف بأنه جزء (صغير) من كلٍّ طبيعيٍّ معبرٍ وهادف، منتظم تماماً إذا لم يفهم الطبيعة؟ وهكذا يدعونا هردر من جديد إلى فهم هويّة المتعالي كمقولةٍ جماليةٍ متميّزة، وصياغة مشكلة المتعالي ليس كاعترافٍ بظاهرةٍ «معطاة» طبيعياً، بل بالأحرى كوسيطٍ بين «الموقف» الأخلاقي والنظري للقرن الثامن عشر.

---

١. يكرر هردر استعمال «الطبيعة» بشكل قياسي للتعبير عن زعم شبيه: النظام الأخلاقي الكانطي متعجرف ومتعطش للسلطة في محاولة إعطاء قانون للطبيعة، مقابل القوانين التالية للطبيعة مدركاً أننا جزء من الطبيعة، وأننا لسنا مشرّعين، بل فاعلين، لسنا غايات في ذاتنا، بل غايات ووسائل معاً. لذلك علينا أن نجعل أنفسنا وسائل لغاية لخير الجميع الأعظم (صص ٩١٠ -٩١٢).

النتيجة

بيّنت أن هردر قدّم تفسيراً غنياً وطبيعانياً وغير مختزلٍ للتجربة المتعالية، وهو تفسيرٌ معقولٌ تماماً على المستوى الوصفي (يمكننا تماماً أن نجد الموضوعات متعاليةٌ من دون الشعور بأيِّ ألمٍ أو خوفٍ في أنفسنا) وعلى المستوى التفسيري (بوصفه مرتكزاً على جوانب من الحياة البشرية عامة ومشاركة تجريبياً، أي أننا نحكم على الأشياء بأنها مرتفعةٌ بالنسبة لمواقعنا في الطبيعة) وهو تفسيرٌ يعبّر عموماً عن الجماليات الوصفية (أي تفسير هردر التقدمي للتجربة الجماليّة، ووضعه للذات والموضوع في سياقهما في التجربة الجمالية). وكما كنت أناقش في ما سبق، إن معارضة هردر للتفسيرات النموذجية للمتعالي تسلّط الضوء على الجماليات الفائقة، والالتزامات الأخلاقية والنظرية السابقة التي تشكل توصيفات بورك وكانط للمتعالي و- لأنها التزامات المشاركة بشكلٍ واسعٍ - التي يمكن أن تُفسّر معالجة القرن الثامن عشر لـ «مشكلة» المتعالي. ومن خلال دعوة القارئ لإسقاط التزامات كانط وبورك النظرية، يلفت بورك انتباهنا إلى التعجّب الممتع والإعجاب الذي نشعر به استجابةً للموضوعات التي توصف نموذجياً بأنها متعاليةٌ، لأجل توافق هذا التعجّب والاستمتاع بالجمال استجابةً للموضوع نفسه.

في الختام، أودّ طرح سؤالٍ حول المستوى الذي يمكننا عليه تبنّي دعوة هردر، أو سؤال حول مشروع هردر الوصفي والتفسيري التجريبي: إذا كان تفسير كانط للمتعالي مبهماً من خلال المسلّمات النظرية المجرّدة، وغريباً جداً عن التجربة الجمالية الفعلية، فلماذا هذا الحجم من الاهتمام المعاصر بالمتعالي، كما يصفه كانط؟ يطرح هردر في كتاب (**Kalligone**) هذا السؤال ويجيب عنه بطريقةٍ منسجمةٍ مع الخط العام لنقده الأخلاقي: تسيطر المفردات النظرية الكانطية على جمالياته لأن الناس ينجذبون لتجرّدها وصعوبتها، وإلى الوضع الناتج والسلطة على الجمهور الذي تمنحه وعلى مستعمليه. قد يكون البعض مفتوناً بهذا التفسير من أجل انتشار المناقشة النظرية الكانطية (وغير الكانطية) تقنياً في النظريّة الفنيّة والأدبيّة والنقد الفني والأدبي. لكنني أرى أنَّ فهم هردر لـ «وجهة النظر» التي

منها تُختبر الذات المتعالي يمكن أن تمتد لتشمل تجارب المتعالي التي تحصل عن طريق التوسّط النظري، ولمعالجة الفروقات الممكنة بين «وجهات نظرنا» ووجهة نظر القرن الثامن عشر. بيد أن خشية المتعالي الرياضي الكانطي التي تصيب بالدوار يمكن وبشكلٍ أفضل من إدراك هردر لإمكان الفهم، والجمال، والتعالي أن تُصوّر علاقاتنا بالعالم المادي التي يمكن لنا (أو لبعضنا) أن نصورها رياضياً لكننا لا نقدر أن نفهمها حسياً. وكذلك فإن التوترات في داخل الذات الكانطية الشاعرة بالتعالي قد تُحكم سيطرتها على فهم الذوات لنفسها، وهو فهمٌ متباينٌ تأثرٌ بنظريات القرن العشرين من فرويد إلى دينت[١]. نعم، يمكننا أن نفهم الاهتمام الحالي بالمتعالي الكانطي، من دون مسكّن العقل الكانطي، كمحاولةٍ لتجميل العجز، النقص في الفهم الناتج عن مشاريعنا المعرفية، وجعله ممتعاً - وعلى عكس هردر - لتصديق أنفسنا بأننا أجزاءٌ منسجمةٌ من كلٍّ متناغمٍ قد يكون طبيعياً أو اجتماعياً.[٢] وإذا أخذنا بنظر الاعتبار تعقيد، وصعوبة، والأخلاق الحاكمة في الحياة الاجتماعية والسياسية المعاصرة، يمكن أن نشعر، ويمكن أن نحتاج إلى الشعور باللذة أو الفخر بالكرامة الإنسانية المدركة بأن البشر يضعون غايات لأنفسهم فوق (بأحد المعاني) قدراتهم. قد يكون هردر على حقٍّ في مناقشته أن المتعالي ليس مشكلة، بل قد يبدو الآن طارحاً لحلٍّ.[٣]

---

1. Dennett

٢. مثلاً المحاولات الأدبية والنقدية لمارتن آمز Martin Amis لخلق وتصنيف متعالي ما بعد الحداثة في عالم ما بعد علماني من القذورات والأوساخ وتحليل زيزك Zizek للفن المعاصر عندما يستعمل «القمامة» ليحتفظ بمكانة اجتماعية لأصداء المتعالي بمزاعم كانط أن الذات التي تشعر بالمتعالي يمكن أن يكون «أرضا جدباء» واتهامات هردر أن الشيطان فقط هو الذي يمكن أن يرضى بهذه الأرض القاحلة.

(Martin Amis, "***The Sublime and the Ridiculous," in Vladimir Nabokov: His Life, His Work, His World, ed. Peter Quennell*** [New York: Morrow, 1980]; Slavoj Zizek, ***The Fragile Absolute*** [New York and London: Verso, 2000]).

٣. أدين بالشكر لـمرسيا برينان Marcia Brennan وجيليان باركر Gillian Barker ولس هارس Les Harris ومايكل زوكرت Michael Zuckert للمناقشات المثمرة حول المتعالي والتعليقات على المسودات السابقة لهذه المقالة.

ماذا لو تكلم الفيل؟ نقد كانط للحكم وإشكاليّة العبور في فلسفة التعدّديّة الدينيّة عند جون هيك[1]

براد سيمان[2]

إيمانويل كانط كما نعلم أكّد على وجود هوّةٍ سحيقةٍ بين الظواهر (الفينومينات) والذوات (النومينات)، ونفى بشكلٍ مطلقٍ قدرتنا على معرفة حقيقة الذوات، لكنّه مع ذلك اعتبرها محوراً ارتكازياً في بيان حدود المعرفة ضمن مبادئه الفلسفية، ناهيك عن تأكيده على كونها دعامةً أساسيةً للارتباط بعالم الحقيقة والواقع. السؤال الذي يطرح على كانط في هذا المضمار باعتباره مؤاخذةً تذكر عليه، هو ما يلي: إذا ما استحال علينا ملء الفراغ الحاصل بين الذوات (النومينات) والظواهر (الفينومينات)، فكيف يمكننا إيجاد ارتباطٍ بين مسألتي حرّية النومينات التي أثبتها كانط في نقد العقل العملي، وبين الضرورة العلّية والديناميكية الموجودة في عالم الفينومينات؟

ديفيد هيوم ضمن رفضه قول من ادّعى ضرورة الارتباط العلّي بين الأشياء، أكّد على أنّ العلاقة الرابطة بين العلّة والمعلول ليست واجبةً، وعلى هذا الأساس ادّعى إمكانية بيان طبيعتها في إطار تحليلٍ ذهني؛ وهذه المسألة المثيرة للجدل على الصعيد المعرفي والتي تعدّ واحدةً من المسائل الأساسية التي دعت كانط لطرح مشروعه النقدي، لم يتمّ بيانها في نظريات نقد العقل الخالص كما يليق بشأنها.

---

١. المصدر:

Seeman, B. (2003). **What if the Elephant Speaks? Kant's Critique of Judgment and an Übergang Problem in John Hick's Philosophy of Religious Pluralism**. ***International Journal for Philosophy of Religion***, 54(3), 157-174 نقلاً عن موقع JSTOR: على الأنترنت www.jstor.org/stable/40025863

تعريب: رامي طوقان

٢. براد سيمان (Brad Seeman)، أستاذ مساعد في مادة الفلسفة في جامعة تايلور، الولايات المتحدة.

كانط في نظريات نقد العقل الخالص اعتبر المعرفة ثمرةً للنشاط المشترك بين الفاهمة والتصوّرات المتحصّلة من التجربة، وهذا الأمر جعله يقع في تناقضٍ على صعيد المسائل المرتبطة بالنومينات والفينومينات؛ فالفاهمة في واقع الحال تصوغ الظاهر بشكلٍ تلقائي[1] على ضوء نشاطها الذاتي، وانفعال الحواسّ[2] بدوره يسوقنا نحو الشيء في ذاته؛ إلا أنّ نظرية كانط في هذا المضمار محفوفةٌ بالغموض، والمؤاخذة التالية ترد عليها: على أيّ أساسٍ ادّعى أنّ ما ندركه عن طريق انفعال حواسّنا له ارتباطٌ بفاهمتنا بحيث يسفر عن إيجاد معرفةٍ لنا؟

يبدو أنّ كانط في نقده للعقل الخالص عجز عن طرح إجابةٍ شافيةٍ لدحض نظرية ديفيد هيوم، لذلك حاول الإجابة عنها في سياقٍ آخر ضمن مباحث نقد ملكة الحكم؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه في نقده الثالث اعتبر قابليتنا المعرفية متقوّمةً على أغراض هادفة[3] وأنّها ذات أداءٍ على غرار أداء المفاهيم الثابتة.

إضافةً إلى المباحث المذكورة أعلاه، تطرّق كاتب المقالة إلى الحديث عن التعدّدية الدينية في فكر جون هيك على ضوء رؤية إيمانويل كانط بهدف إثبات أنّه عجز عن تحقيق المطلوب في نظرياته.

التحرير

******

تقديم:

حاول كانط في كتابه «*نقد الحكم*» الكشف عن مشكلة «العبور» التي تهدد «**الثورة الكوبرنيكية**» التي أحدثها في الفلسفة. فبعد أن فتح هوّةً بين الحسي وما يتجاوز الحس، وبين المعرفي والوجودي، واجه كانط خطر الفوضى التجريبية حيث ترفض النومينا الانصياع لمحاولات فهمٍ يقنن الكثرة التي يستوعبها الحدس، وإشكالية العثور على مكانٍ للحرية في عالم الظواهر القائم على السببيّة الكافية. تتمحور محاولة كانط للتغلب على هذه الإشكاليات على فكرة استقلال الذات بذاتها التي يقوم عليها الحكم التأملي الانعكاسي، حيث ينظم الحكم ذاتياً نشاطه الخاص. وعلى أن الأثر المحض لهذه الإستراتيجية هو الحفاظ على نزاهة بناء المعرفة من خلال السماح للحكم أن يستخدم

1. Spontaneity
2. Receptivity
3. Purposiveness

المبادئ الأنطولوجية في تنظيم نشاطه الخاص، ووضع هذه المبادئ تحت «فكأنما» إبستمولوجية لا يمكن حملها إلى العالم النوميني مثال: يمكن للحكم أن يعمل ذاتياً تحت مبدأ يقول إن العالم يبدو «وكأنما» لديه غاية، ولكن لا يمكننا الظن أن هذا الأمر ينطبق على «النوميني» (الشيء في ذاته). ويحمل كانط بناءه المعرفي من خلال الإتاحة له فقط بأن يقابل حقائق نومينية محايدة معرفياً. مشكلة «عبور».

هذه المقالة للبروفسور في جامعة **جادسون**. والتي جاءت تحت عنوان لافت: «ماذا لو تكلم الفيل؟.. هي محاولة تأويلية لكتاب كانط «*نقد ملكة الحكم*» وتظهير ما يسميه الكاتب إشكالية العبور في فلسفة التعددية الدينية عند الفيلسوف واللاهوتي البريطاني جون هيك. تريد هذه الورقة إيضاح الكيفية التي يواجه فيها هيك مشكلة العبور من النومين إلى الفينومين كمشكلة تتماثل ومشكلة عدم استمرارية الأنطولوجي مع الأخلاقي.

مع أن الفلاسفة وعلماء اللاهوت كرّسوا الكثير من الانتباه للأسس الكانطية التي تقوم عليها فلسفة التعددية الدينية لدى جون هيك، ولا سيما استخدامه للتمييز بين الظواهر والنومينا، لم يتعمّق أحدٌ في تناول فكر هيك في ضوء عمل كانط «نقد الحكم». وفي التالي أُلفت الانتباه إلى ما دعى إليه كانط في «نقد الحكم»: «الشق العظيم» و «الهوة التي لا تسبر» التي تفغر فاهاً بين الظواهر والنومينا، ومجموعة من المشاكل يمكن تسميتها مشاكل «العبور»، أي مشاكل تجاوز الهوّة. وبعد توجيه الانتباه إلى إحدى هذه المشاكل، وهي مشكلة «الاستقراءات الخاصة»، أقول: إن هيك يواجه مشكلةً ذات علاقة في الربط بين استخدامه الخاص للتمييز بين الظواهر والنومينا؛ وهي مشكلة عدم الاستمراريّة الأنطولوجيّة الأخلاقيّة. وأخيراً، سأشير إلى عيوب فكرة استقلالية الذات بذاتها في محاولات حل مشاكل العبور، وهي عيوبٌ عانت منها فكرة هيك بشأن التمحور الحقيقي.

مشكلة كانط في الوصل

واجه كانط إشكاليتين في محاولته لوصل الهوّة بين الظاهري والنوميني. وسمَّى الإشكالية الأولى «الانتقال» بين (١) حرية النفس الما فوق الحسيّة (النومينية) و (٢) الترابط التام بين

السببيّة المؤثرة التي ترسمها ملكة الفهم في عمله «*نقد العقل المحض*». وبعد ذكري لهذه المشكلة، لن أعود إليها مرة أخرى في هذا العمل.

أما مشكلة الربط الثانية، فتنبع من ديفيد هيوم، العدو الفكري القديم لِكانط. فهجوم هيوم على الوضع العقلي للمعرفة القائمة على السبب وأثره جعلت موقع الفكر الاستقرائي متواضعاً لا يتجاوز النظر في محض العادات، وهو شيء لم يمكن لكانط القبول به. يلقي تحدي هيوم بظلالٍ كثيفةٍ على «*نقد العقل المحض*»، ولكن حتى في «*نقد الحكم*» يظل من الواضح أن كانط لم يتخلص تماماً من الشيطان الهيومي. فالنقد الأول لم يصب هدفه تمام الإصابة حيث عالج فقط مسألة «السببيّة الشكليّة»، إلا أن القسم المثير للاهتمام في تحدّي هيوم يتعلق بلحظات محدّدةٍ من السببية، أو ما يمكننا تسميته: «استقراءات محددة»، ويمكننا فهم هذه الفكرة بسرعة من خلال تذكر مثال هيوم الشهير عن كرات لعبة البليادرو، فحين نضرب الكرة نحو الكرة رقم ثمانية، يمكننا أن نعلم أن «أثراً ما» سينجم عن هذا السبب (أي عن الضرورة الشكلية للسببية)، ولكن هل نعلم *حقاً* كيف ستتفاعل الكرتان على نحوٍ سببي، أي أنّ الكرة الثامنة ستتجه نحو جيب الزاوية بدلاً من السقوط في أسفل الطاولة أو حتى البقاء مكانها وكأنه ملصقة للطاولة (أي محتوى اللحظة المحدّدة للعلاقات السببية)، أم هل أن هذه مسألة إيمان فقط؟ إذا كان لكانط أن ينقذ أسس **علم الحركة النيوتوني** من **هيوم**، كانت هذه المشكلة تحتاج إلى حل. هل يمكننا أن نعلم أن المعادلات نفسها ستظل صحيحة غداً، أم هل هو مجرد إيمانٍ بترتيبٍ مستقل؟ هل لدينا أيّ سببٍ يدفعنا للتفكير بأن محتوًى تمثلياً محدداً يملأ البنى الشكليّة للفهم (أي المحتوى الذي لا نبنيه نحن) سيظل ثابتاً بحيث يصبح موضوعاً للمعرفة؟ ويضع هيوم المسألة في تساؤلاته: «فحجر أو قطعة حديد مرفوعان في الهواء، وإذا تركا دون أيّ دعامة، سيسقطان فوراً: لكن أن نعتبر الأمر سابقاً للمعرفة، فهل ثمة شيء نكتشفه في هذا الوضع يجعلنا نحصل على فكر الأسفل بدلاً من الأعلى، أو أي حركة أخرى في الحجر أو المعدن؟». لا يمكننا القول بأن النقد الأول أجاب على هذا التحدي إجابةً مرضية، فتناوله كانط في نقده الثالث، وفي هذا المجال دعونا نسمي مشكلة الوصل: «مشكلة الاستقراءات المحددة».

والمشكلة الأساسيّة الأولى بالنسبة إلى كانط أنطولوجية، فـ «*نقد العقل المحض*» يقوم على تمييزٍ بين تلقائية ملكاتنا الإدراكيّة وقابليّة شعورنا لتلقي «الكثرة الحسية». ويقوم التمييز بين الظواهر والنومينا على فكرة ثنائيةٍ هي: (١) تلقائية نشاط الملكات المعرفية والتي تُؤلّف الفينومينا، أي الظواهر، أو العالم التجريبي، و (٢) قابلية شعورنا لـ... ماذا؟ الأشياء في ذاتها، أو النومينا، هي المقابل الكانطي لعالم المظاهر الفينوميني، فهي «ما يظهر». وهنا بالضبط تقع المشكلة التي عبّر عنها كانط في عبارته الشهيرة في نقده الأول: «الفهم نفسه هو مصدر قوانين الطبيعة، وبالتالي الوحدة الشكليّة للطبيعة». ولعله من الممكن الدفاع عن هذه العبارة لو حد كانط نفسه بالأمور الشكلية فقط، إذ لا يتجاوز ما يقوله إلا محاولة إثبات أنّ كلَّ أثرٍ لا بد وأن يكون له سبب ما، أو ما سماه البعض بمبدأ «لكلّ أثرٍ سبب ما». وأقل ما يحاول كانط فعله هو الدفاع عن هذا المبدأ، ولكن حتى لو نجح في ذلك، فلن يمس هذا المشكلة الأكثر أهمية التي أثارها هيوم: مشكلة الاستقراءات المحددة. فبغض النظر عما أنجزه «*نقد العقل المحض*»، فلم يبنِ فهماً لـ «مصدر قوانين الطبيعة»، بمعنى إعطائنا قوانين تجريبيّة محددةٍ مثل قانون الجاذبية أو قانون بويل. وكما لاحظت جولييت فلويد:

لربما أظهر لنا النقد الأول أن عملياتنا في التعميم التجريبي ليست بالضرورة عقيمة، ولكنه لم يضمن بأنها بالضرورة ستنجح أيضاً، ولا ضمن كامل درجة النجاح الضرورية لإمكانية التجربة كمنظومة

ولا يمكن الفصل بين مشكلة الاستقراءات المحددة عن صعوبةٍ أنطولوجيةٍ هي: إذا كان ثمة قابلية حقيقية لتلقي شيء ما (مثل «الأشياء في نفسها» الكانطية التي تعطي المحتوى للمفاهيم الشكلية للفهم) فكيف يمكننا أن نعلم أن الشيء الذي نملك القابلية لتلقيه سيتعاون مع احتياجاتنا الإدراكية؟ إذ لا يمكن اعتبار تلقائية ملكاتنا الإدراكية أنها بعينها ما تتلقاه. حتى يجيب كانط على مشكلة الاستقراءات المحددة التي أثارها هيوم مع الحفاظ على تكامل بنيانه المعرفي، كان عليه أن يتيح بشكلٍ أو بآخرٍ لقابليةٍ حقيقيةٍ للتلقّي في الإنتاج الخام للكثرة الحسيّة، أي الاستجابة لشيءٍ أنطولوجيٍّ خارجٍ عنا (شيء في ذاته، وهو ما يحوله الفهم إلى الظواهر، أو الحقيقة الفينومينية) مع ضمان ما قد يعتبر «حصاناً

مخصيًّا» إبستمولوجياً، إذ لا يمكن لكانط أن يعطي الأشياء في ذاتها أيّ أهمية إبستمولوجية أكثر من كونها تحققات غير معروفةٍ أبداً من الظواهر لديها القدرة على أن تؤثر علينا إبستمولوجياً ومن بعد ذلك وفي بعض الأحيان تجبر تلقائيّة الفهم على الامتثال الإبستمولوجي لها على نحوٍ يكشف فيه كانط كامل قوة تحدي هيوم. ففي اللحظة عينها التي حصلت فيها الأشياء في نفسها على تبادلٍ إبستمولوجي، لا يعود الفهم يؤسس ذلك المجال من الأشياء الظاهريّة، مسلّماً القوى التأسيسية لملكة الشعور. والفهم لا حول له ولا قوة في وجه الشعور، الذي سيتيح بقابليّة تلقّيه للأشياء في ذاتها أن تعطي شكلاً معرفياً للظواهر. إذا زار كانط لعبة البيلياردو التي أشار إليها هيوم (وسيكون الآن وقتاً جيداً لذلك)، فلن يكون، بالاستناد على التعقّل السابق على التجربة، أكثر قدرة من هيوم على تحديد ما تفعله الكرة الثامنة بعد أن تصطدم بها كرة المضرب بقوة. لربما الحفرة الجانبية، ولكن وبالنسبة لما يمكننا معرفته استناداً إلى التعقّل السابق على التجربة، لربما فعلت ذلك في خطٍّ مستقيمٍ بسرعة الضوء. وعلينا أن ننتظر الأشياء نفسها لاكتشاف ما تفعله الآن. وكيف لنا بأن نعلم بأن معادلات نيوتن ستظل صالحة غداً فتبقى الأرض في مدارها؟ ولذلك دعنا ننسى الفلسفة لبعض الوقت.

فهذا هو وضع كانط في وجه إشكالية هيوم بشأن الاستقراءات الخاصة إذا أتاح أيّ قوة تحصيلٍ معرفيةٍ للأشياء في ذاتها. فكانط يحتاج إلى نومينا محايدة إبستمولوجياً، ولذلك لربما على كانط أن يزيل آخر بقايا بناءه المعرفي ويتخلص من الأشياء في ذاتها جملةً وتفصيلاً، ويلغي قابلية التلقّي كلّها وإعطاء البداهة القدرة على الخروج بالمحتوى الخاص للتعقل من كامل القضيّة. وكون كانط يرفض هذا، ظاهرٌ في رفضه لمثاليّة فيخته المطلقة، أما إذا كان رفضه هذا يقوم على أسسٍ سليمةٍ أم لا، فليس هذا موضعه.

وهنا نصل إلى «نقد الحكم» حيث يتناول كانط مرةً أخرى وبوضوحٍ مشكلة هيوم في الاستقراءات الخاصة، والتي أدرك كانط أكثر من أيٍّ شخصٍ آخر أنّ «***نقد العقل المحض***» لم يُجب عليها، وهنا ينصّ كانط على المشكلة بوضوح:

ولكن ثمة كثرة كبيرة من الأشكال في الطبيعة، وكأنها تحولاتٌ كثيرةٌ للمفاهيم المتعالية الكلية للطبيعة والتي تركتها دون تحديد تلك القوانين التي يعطيها الفهم المحض بداهة وقبل التجربة، وبما أن هذه تتعلق فقط بإمكانيّة طبيعيّة (كموضوع للحواس) على العموم، وأنه وبالرغم من ذلك لا بد وأن تكون لها قوانين قد تبدو، كتجريبية، عارضة حسب بصيرة فهمنا، والتي إذا ما كانت ستدعى قوانين (كما يتطلب الأمر من مفهوم الطبيعة) ينبغي النظر إليها كضرورية على أساس مفهوم وحدة الكثرة، حتى لو كان ذلك المفهوم مجهولاً لدينا.

يرفض كانط بوضوحٍ أن يتشبّث بعنادٍ بالمبدأ السببي القائل بأن كلَّ حدثٍ له سبب ما والذي اعتبر أنه برّأه في النقد الأول، ولكنه كذلك يرغب بطريقةٍ ما الاعتقاد بأن «قوانين» محدّدة للطبيعة، مثل قوانين نيوتن، ينبغي اعتبارها كضرورية. ولكنه يدرك أن هذه القوانين « **تركتها دون تحديد تلك القوانين التي يعطيها الفهم المحض بداهة وقبل التجربة**»، وتحديد هذه القوانين وضرورتها لا بد أن يحدث على أساس «مبدأ وحدة الكثرة». وبعبارةٍ أخرى، فإن تلقائية الفهم لن يمكن لها توفيرها بحد ذاتها، ولكن ستحتاج إلى مساعدةٍ من جانبٍ آخر. وقد عبرَّ بول غوير عن هذه النقطة بإيجاز، فبينما انتقل كانط نحو كتابة النقد الثالث، كان ثمة تمييز جديد لأن الفهم، ومع أنه يمكنه وحده أن يوفر أعلى قوانين التجربة، أو حتى أفضل من ذلك أي أشكال قوانين التجربة، فإن الفهم نفسه ليس في موقعٍ لضمان كون البيانات التي نتلقّاها في الحدس التجريبي حسنة التنظيم بما فيه الكفاية لتتيح لنا أن نكتشف فيها ونطبقها على المفاهيم والقوانين التجريبية من النوع الذي يتطلبه الفهم. ولهذه المسألة، فلا يمكن لملكة الحكم ضمان كوننا نُعطى البيانات الملائمة لذلك أيضاً.

وبأبسط أشكالها، ترجع مشكلة الاستقراءات الخاصة إلى حقيقة كون التلقّي لشيءٍ خارج النفس يعني أن التلقائية الإنسانية لا يمكنها أن تؤلف ذلك الآخر، وبذلك يظل البشر خاضعين إبستمولوجياً لذلك الآخر. تابع هيوم جون لوك في تقليد «اللوح الأبيض»، فتطرّف في تشديده على تلقي الإنسان. ومشكلة الاستقراءات الخاصة هي في جوهرها مسألة تلقي ما يستقل بذاته عن التلقائية الإنسانية.

وكما سنرى في الأسفل، تتوقف إجابة كانط على مبدأ الغائية، والتي تعمل كضرب من تصنيفات الحكم الانعكاسي. علينا أن ننظر إلى الطبيعة على أن لديها غاية تناسب احتياجاتنا المعرفية، وفي هذا المجال فإن هنري آليسون محق إذ يلحظ التالي:

إنّ المخاطر المرتبطة مع استنتاج مبدأ الغائية عاليةٌ بالفعل، إذ تصل إلى ما لا يقلّ عن تسويغ الاستقراء. وعلى نحوٍ أكثر تحديداً، فالقضية في شكلها الكانطي هي إذا ما كانت العمليات الاستقرائية (المفسَّرَة على نحوٍ واسعٍ لتشمل التعقل بالقياس وكذلك كالاستقراء بمعناه الأصلي) يمكن أن تعطي تبريراً عقلانياً يمكن أن يكون قادراً على توفير جواباً لشكوك هيوم في ما يتعلق بالمؤهلات العقلانية للاستدلال للوصول إلى ما لا تدركه بعد الإنطلاق ممّا تدركه.

وبما أن الأشياء في ذاتها ليست تحت قدرة التشكيل التي تتمتع بها ملكة الفهم، فإن الأشياء في ذاتها عليها أن «تجعل جميلة»، أو باختصار ينبغي الدوران من حولها بحيث لا تعوق بنية كانط المعرفية. وللقيام بذلك سيلجأ كانط إلى مبدأ «الغائية»، وهو مبدأ يعتقد بأنه يعمل باستقلالية في ذاته لذاته.

وسوف نناقش ما يقوله كانط بشأن «استقلال الذات بذاتها» لاحقاً، ولكن دعونا أولاً ننظر في مشكلة العبور في فلسفة جون هيك المتعلقة بالتعددية الدينية، والتي لها علاقة ارتباط بمشكلة كانط المتعلقة بالاستقراءات الخاصة.

مشكلة العبور في فلسفة هيك المتعلقة بالتعددية الدينية

إن مشكلة الاستقراءات الخاصة التي عانى منها كانط نشأ عنها التمييز الحاد بين الظواهر والنومينا، وأيّ منظومةٍ فكريةٍ تعتمد على هذا التمييز تواجه التحديات نفسها. فليست هذه المشكلة مرتبطة بمنظومة كانط بقدر ما هي متضمنة في نفس التقسيم بين الظواهر والنومينا. وحين بنى جون هيك فلسفته في التعددية الدينية على التمييز بين حقٍّ نوميني لا يمكن الإحاطة به أو سبر غوره وبين عالمٍ ظاهري من المتشخصات وغير المتشخصات كـ «مورده

الفلسفي الأساس»، فهو يضع نفسه أمام مشكلة وصلٍ لها علاقة ارتباط مع المشكلة التي عانى منها كانط في نقده الثالث.

وتتضمن فرضيّة **هيك** التعددية في جوهرها القول بأن علينا «التمييز بين الحق في ذاته والحق كما تجرّبه وتفكر فيه مختلف المجتمعات الإنسانية». فهذه المجتمعات الإنسانية تعمل كـ «عامل تخصيص» في منظومة هيك تتماهى مع مخطط كانط الزماني في نقده الأول، في أنها «بالعلاقة مع مختلف طرائق كون الإنسان إنساناً، وتتطورها ضمن الحضارات والثقافات في الأرض، فالحق الذي يفهم من خلال مفهوم الألوهية، أو على وجه الخصوص كإله بني إسرائيل أو كالثالوث المقدس أو كشيفا أو كفيشنو... وكذلك وبالعلاقة مع أشكال حياةٍ أخرى يُفهم الحق من خلال مفهوم المطلق، ويُجرّب كالبراهمان، أو النيرفانا، أو الوجود، أو كالسونياتا... فمواضع العبادة والتأمل المختلفة هذه ليست بعينها الحق في نفسه، إنما هي الحق من حيث يتصوره الإنسان بطرائق مختلفة. وباستخدام القياس الكانطي، فهي تجلياتٌ ظاهريةٌ للحق في ذاته النوميني». فإذن يضع هيك التمييز الكانطي بين الفينومينا والنومينا في لبِّ فلسفته المتعلقة بالتعددية الدينية.

وتنشأ مشكلة الوصل عند هيك حين نحاول فهم الصلة (إذا كانت موجودة أصلاً) بين الحق النوميني ومختلف تجلياته الظاهرية الشخصية وغير الشخصية. ودعنا نسمي هذه المشكلة: «**عدم الاستمراريّة الأنطولوجيّة الأخلاقية**». وكما هي الحال مع كانط، يريد هيك القول بأن ثمة عنصر تلقٍ أصيل في الإدراك الإنساني لأنه يريد أن يظل واقعياً بالعلاقة مع العالم النوميني. وكما عبر عنها هيك:

الفرضيّة التعدديّة هي أنّ الحضور الكليّ والشامل للحق يؤثر علينا طوال الوقت.

فنحن نتأثر في الواقع بشيءٍ لا نؤلفه نحن أنفسنا. ولكن، وإلى درجة لا تقل عن كانط، يحتاج هيك إلى العالم النوميني وأن يتعاون ذلك العالم مع بنيته المعرفيّة بحيث لا تنتهك أو تنقلب الظواهر الناشئة عن تلقائية الثقافة الإنسانية بسبب قابلة البشر لتلقي الحقّ النوميني الذي يلقي بثقله معرفياً على البناء الفينوميني. فالحق النوميني، كشيءٍ في نفسه، عليه أن يكون كذلك «حصاناً مخصياً» إبستمولوجياً. فلو أتيح للحق النوميني قدرةٌ

إبستمولوجيةٌ في عالم الظواهر، ففي تلك النقطة تحديداً ستوضع قدرة البناء الإنسانية جانباً بينما يتولى الحق نفسه الأمر ويفرض تلقائية الثقافة الإنسانية على التراجع إبستمولوجياً بينما تَحدُّ قدرة الإنسان على تلقي الحق النوميني القدرة الإنسانية على البناء الفكري الديني والتوجه في مسارٍ محدد. وفي تلك الحالة، ستقترب إحدى الظواهر الشخصية أو اللاشخصية أكثر إلى المسار الذي يحدده الحق النوميني، وهي النتيجة التي على النظرية التعددية تجنبها. فلا يمكن إذن لنظرية هيك أن تستوعب حقاً نومينياً ذا صلةٍ إبستمولوجيةٍ مباشرة، بل يحتاج إلى الأنطولوجيا دون تعديلاتٍ إبستمولوجيةٍ حتى تنجح منظومته. ولذلك فعلى الحق النوميني أن يظل «مجهولاً وغامضاً»، أي محايداً إبستمولوجياً. فيصور الحق النوميني في فكر هيك بأنه سلبيٌّ تماماً ولا يمكن الاتصال به، ولا شيء في ذلك الحق النوميني يقاوم ما يُنشِئه الإنسان، وبذلك يتيح لأي بنيةٍ فينومينيةٍ إمكانيةً مساويةً للزعم بصحة استجابتها للحق.

ولكن، وبالطبع، فإن هذا التصور القائل بعدم قدرة «**الحق النوميني**» على الحد من المباني الفينومينية الإنسانية يثير بحدِّ ذاته مشكلة لطالما ضغطت على منظومة هيك: والسؤال ما هو السبب الذي يدفعنا للاعتقاد بأن الظواهر الشخصية واللاشخصية الخيرة هي أقرب تمثيلاً للحق النوميني من تلك الشريرة؟ وفي نهاية المطاف، ما هي القيمة التي يمكن أن يزودنا بها الحق النوميني في أحاديثه الدائمة عن التمحور حول الحقيقة؟ وكيف لنا أن نفهم هيك حين نجده يطرح السؤال التالي:

ولكن هل يعود الأمر إلى مسلكياتٍ وإجراءاتٍ نتساءل معها عما لو كانت الحياة الإنسانية (لائقة أو غير لائقة) ضمن هذا الوضع النهائي (أي وضعنا لجهة العلاقة مع الحق)؟

ثم يجيب:

الأمر يعود إلى الظواهر الشخصية واللاّشخصية التي نعيشها لتكون تجليات حقيقية للحق، ولتكون استجابتنا لها لائقة لذلك التجلي. وبقدر ما يكون الشيء

الشخصي أو اللاشخصي في توافقٍ خلاصيٍّ مع الحق، فإن الاستجابة اللائقة لذلك الإله أو المطلق هي استجابةٌ لائقةٌ للحق.

ولكن ما الذي يمكن أن يعنيه هذا؟ إذا لم يكن هناك أيّ ضغطٍ إبستمولوجيٍّ قابعٍ في الحق النوميني، فلماذا نقول إن البناء الفينوميني غير المقيّد للأم تيريزا يستحسن أكثر من الإرهابيين الذين ارتكبوا تفجير الطائرات في ١١ أيلول؟ ولماذا نفضل السيد المسيح الفينوميني الذي يحب الفقراء والذي يعرضه ويؤنسنه فرانكلين غراهام على الإله الذي يتصوره ماثيو هيل والذي يطالب بكراهيّة السود؟ بالمبدأ، لن يجد فرانكلين غراهام مشكلة بالإجابة على هكذا مشاكل، فسيقول ببساطة: «الله ببساطة ليس كذلك»، ولكن هذا الطريق غير مفتوح أمام هيك، إذ لا يمكن له أن يقول أيّ شيءٍ عن الحق النوميني ويبقى ضمن المنظومة التي وضعها. والحيلة هنا هي استثناء التوقعات الفينومينية التي طرحها **جيم جونز وديفيد كوريش** بأنها استجاباتٌ غير حقيقيةٍ أو غير لائقةٍ للحق النوميني، ولكن من دون قول أيّ شيءٍ ذي عمقٍ عن الحق النوميني، مثل «الحق خير». فلا تتوفر عبارات إثباتٍ أنطولوجيةٍ مثل هذه في نطاق بيّنة هيك الفكرية، ولا يمكن لهيك أن يتوجّه إليها لحلّ مشكلة الربط في عدم الاستمرارية الأنطولوجية الأخلاقية.

كانط وهيوم والمحاولات المستقلة بذاتها لذاتها في حل مشكلة العبور

تقوم إجابة كانط على هيوم في النقد الثالث على ما أسماه «استقلال ملكة الحكم بذاتها»، على مبدأ لا يؤلّف الحكم من خلاله عالماً بذاته، ولكن يُشكّل نفسه وبحسب قوانينه. ومن الناحية اللغوية، فما يعنيه كانط هو التركيز على صفة التأمل في الذات التي يتميز بها الحكم. وتُشدِّد الكلمة الجديدة التي نحتها كانط لهذه الغاية[1] على أن الحكم الانعكاسي إنما يُؤلّف نفسه فقط، وليس لديه أيّ سيطرةٍ على ما يحكم عليه.

---

1. heautonomy

وكما لاحظنا من قبل، فقد رسم كانط جوهر حلّه لمشكلة الاستقراءات الخاصة من خلال مبدئِه في الغاية: «والمبدأ الخاص لقوة الحكم هو التالي: تحدد الطبيعة قوانينها الخاصة ضمن قوانين تجريبية، وبحسب شكل النظام المنطقي، وبالنيابة عن قوة الحكم». وبالنسبة إلى شخصٍ استغرقه العالم الذي يصفه كتابا كانط الأولين في النقد، فإن هذه العبارة تبدو محيِّرة أول الأمر. ففي ظاهر الأمر يبدو هذا المبدأ وكأنه خرقٌ أنطولوجيٌّ للتقسيم بين الحسّي وما يتجاوز الحس، وتوكيدٌ ميتافيزيقيٌّ ضارٌ ما كان النقد الأول ليقبل به. ومن المهم ملاحظة أن هذا المبدأ، ولو تماسك على الصعيد الأنطولوجي، فسوف يمحو تماماً مشكلة هيوم في الاستقراءات الخاصة. ولكنه كذلك سيهدم البنية الفكريّة لكانط، وهي نتيجة لم يكن كانط يريد الوصول إليها كما هو ظاهرٌ من تصريح كانط الأول بشأن المبدأ نفسه في المقدمة المنشورة:

وهذا المبدأ الآن لا يمكنه إلا أن يكون على النحو التالي: بما أن قوانين الطبيعة الكلية لديها جذورها في فهمنا، وهو الذي ينسبها إلى الطبيعة (ولكن فقط بحسب مفهومها الكلي كطبيعة)، فإن القوانين التجريبية المحددة، وبالنظر إلى ما تركته قوانين الطبيعة الكلية غير محدد فيها، ينبغي اعتبارها من حيث الوحدة التي ستكون عليها لو كان الفهم (حتى لو لم يكن فهمنا نحن) أعطاها إياها لأجل ملكة الإدراك فينا، ولإتاحة منظومة من التجربة حسب قوانين محددة في الطبيعة. وليس وكأن علينا فرض فهما بهذه الطريقة ينبغي افتراضه بهذه الطريقة (ففقط في قوة الحكم التأملية تعمل هذه الفكرة كمبدأ وللتأمل وليس للتحديد)؛ بل إن هذه الملكة تعطي قوانين لنفسها وليس للطبيعة.

أدرك كانط أن المسار الشكلي المحض لـ «*نقد العقل المحض*» لا يلامس تحدي هيوم في ما يتعلق بـ «القوانين التجريبية المحددة»؛ الأمر الذي يتركها (أي القوانين) غير محددة بمقولات الفهم الرسمية. ومن ثم يبدو وأنه يتقدم بإجابة أنطولوجية تكفي لإجابة هيوم بشأن هذه النقطة إذا تمكن من جعلها تتماسك على الصعيد الأنطولوجي. وهذه النقطة هي مبدأ كانط في الغائية، ولكن لتجنّب الانقسام المركزي بين الحسي وما يتجاوز الحس

والذي يعتمد عليه كامل منظومة كانط الفكرية، يعود كانط فوراً ليستعيد بيدٍ ما قدَّمه باليد الأخرى إذ يقول:

وليس وأن علينا فعلاً وبهذه الطريقة افتراض وجود فهم كهذا.

فمبدأ كانط لملكة الفهم إنمَا هي غائية دون غاية، حيث تقوم ملكة الفهم «بإعطاء قانونٍ لنفسها فقط، وليس للطبيعة». أي أن ملكة الفهم تعمل باستقلالٍ في ذاتها ولذاتها حين تقرر على نفسها بمبدأ غائية الطبيعة. وأصاب **هنري آليسون** إذ قال إن زعم كانط «ليس أن الطبيعة ذات غاية، أو أن لدينا نوعاً من الضمانة السابقة على التجربة بأنها تنتظم بطريقةٍ تتناسب مع قدراتنا واحتياجاتنا الإدراكية، ولا حتى بأنَّ علينا أن نؤمن بأنّها ذات غايةٍ من ذلك الوجه (وهو بالمبدأ موقف **هيوم**). بل الزعم هو أننا مركَّبون عقلانياً بحيث نقارب الطبيعة وكأنها مرتَّبةٌ على هذا النحو». وهنا، وكما في غيره من المواضع، يستخدم كانط الأنطولوجيا لغاياته، ولكنه يضعها آخر الأمر تحت «وكأن» إبستمولوجية وتقوم على استقلال الذات بذاتها.

مع أنه، وحسب علمي، فإن كلمة «heautonomy» لا تظهر أبداً في كتابات جون هيك، فإن بنية هيك الدينية تتطلب أن يكون حلَّه لمشكلة الربط مستقلاً في ذاته ولذاته، وللأسباب نفسها التي جعلت كانط يتلاعب بهذه الكلمة. ومن أسوأ تصريحات هيك سمعة في «تفسير الأديان» هي التي وردت (وليس الأمر صدفة) في القسم الفرعي المعنون: «العلاقة بين الحق في ذاته ومظاهره الشخصية واللاشخصية» (أي التعامل مع مشكلة الوصل في عدم الاستمرارية الأنطولوجية والأخلاقية)، وكذلك في القسم المحدد لصحة المعايير من ذلك العمل:

إن التمييز بين الحق كما هو في نفسه وكما يفكر فيه ويجرب من خلال المفاهيم الدينية الإنسانية يعني بأننا لا يمكننا أن ننسب إلى الحق في نفسه الصفات التي نجدها في تجلياته الشخصية واللاشخصية. وبهذا لا يمكننا القول عنه بأنه واحد أو كثير، وإن كان شخصاً أم شيئاً، أو واعياً أو غير واع، أو غائياً أو غير غائي، أو جوهراً أو عملياً، أو خيراً أم شريراً، أم

محباً أم كارهاً. فلا شيء من المصطلحات الوصفية التي تنطبق ضمن عالم التجربة الإنسانية ينطبق تماماً على الحقيقة التي لا يمكن تجربتها الواقعة في ذلك العالم.

وإذا كان لفلسفة هيك في التعددية الدينية أن تنطلق أصلاً، فعليه أن يتمسك بموقفٍ كهذا، وإلا سيكون من الواضح فوراً أن نظريته الدينية (كما هي الحال في الأديان الأخرى) تزعم بأنّها تنظر في العالم النوميني، وسيتضمّن زعماً كهذا بطبيعة الحال نوعاً من الإقصائية الأنطولوجية. ولذلك، فإذا كان لبنية هيك الفكرية أن تصمد، فعليه أن ينفي بأن إثباتات كهذه تنطبق على الحق النوميني. ويعانق هيك ما يقتضيه موقفه في ما يتعلق بإذا كان الحق النوميني شخصياً أم غير شخصي، أو جوهراً أم عملية ليؤكد بسرعة بأننا لا يمكننا الحكم بإذا ما كان الظهور الشخصي أم غير الشخصي هو الأجلى للحق النوميني. ولكن هيك تردَّد في اعتناق المبدأ المنطقي نفسه حين يتسائل إذا ما كان الحق النوميني خيراً أم شريراً، أو محباً أم كارهاً، ولأسبابٍ وجيهة. فلن يشعر كثيرٌ من الناس بالراحة مع نظريّةٍ دينيّةٍ تؤكد باستمرار بأن العالم النوميني، وبما أنه أبعد من الخير والشر، فلا يمكننا الحكم على ما إذا كانت بعض المظاهر الشخصيّة واللاشخصية استجابات أكثر ملائمةً للحق النوميني وأي هذه المظاهر هي كذلك. ولذلك فعلى هيك أن يحافظ على رفضٍ صارمٍ للتحدث عن كيفية الأشياء بالعلاقة مع الحق النوميني، وذلك تحت طائلة الإقصائية الدينية الصريحة، ولكنه وفي الوقت نفسه يجد مجالاً لاستثناء بعض الاستجابات بناءً على أنّها غير ملائمة، وذلك بدوره تحت طائلة جعل نظريته غير ذات مصداقية لمعظم الناس (والذين يودون تصديق بأن الأم **تيريزا** تستجيب للحق في نفسه على نحوٍ لائقٍ أكثر من **جيم جونز**).

وكما هو معلوم، يضع هيك معيارين متداخلين لحلِّ مشكلة «عدم الاستمرارية الأنطولوجية الأخلاقية» هذه: معيارٌ خلاصيٌّ في التحول نحو التمحور على الحقيقة، ومعيارٌ أخلاقيٌّ. ودعونا ننظر في كلِّ معيارٍ على حدة. فالأول، أي المعيار الخلاصي، يقول إن الاستجابة «الحقيقية» أو «اللائقة» للحق النوميني «تولد تراحماً ومحبة نحو البشر الآخر، أو حتى تجاه الحياة بأسرها». ولكن كيف يُعرف بأن هذه الاستجابة تتوجه نحو الحقِّ النوميني بدلاً من التوجه بعيداً عنه؟ وكما يلاحظ **هيك**:

هذا نفسه يتطلب معاييراً. واستناداً إلى كون مختلف الديانات العالمية الكبرى تشكل استجابات إنسانية للحقيقة المتعالية، ولذلك فإنها على الأقل تتماشى مع تلك الحقيقة إلى حدٍّ ما، فإن المعايير المتوفرة هي التي تتطور ضمن تلك الأديان.

فعلينا إذن افتراض بأن بعض الأديان حالات مثالية ومن بعد ذلك استخدام المعايير المندرجة ضمن تلك التقاليد للتعرف على ما يصلح كاستجابةٍ حقيقيةٍ للحق النوميني. ولكن كيف يمكننا أن نعلم بأن ديناً ما حالة مثالية؟ ويستجيب هيك ضمن نطاق بنيته الفكريّة:

إن توليد القديسين، سواء أكانوا تأمليين أم عمليين، فرديين أم سياسيين، هو المعيار الصادق الوحيد الذي يمكّننا من معرفة إذا ما كان التقليد الديني استجابة إنسانية خلاصية للحق.

إن هذا الجواب يدور على نفسه، وهيك نفسه يعترف بذلك، فلا يمكن إدخال الحق النوميني إلى هذه المنظومة دون إحداث شرخ فيها، ولذلك فهو يلجأ فقط إلى الطرائق التي يستجيب فيها البشر ذاتياً للحق النوميني. أي أن الإجابة مستقلة بذاتها في ذاتها.

ولكن ماذا عن المعيار الأخلاقي؟ وما هو ذلك المعيار، وهل يتصرف باستقلال في ذاته وبذاته أيضاً؟ يقول هيك إن

المحبة والرحمة والتضحية بالنفس لأجل خير آخرين، والإحسان الكريم والمغفرة، والتي تشكل في مجموعها المبدأ الأخلاقي الأساس لجميع التقاليد الدينية الكبرى، ليست مُثلاً غريبةً تفرضها سلطة فوق الطبيعة، بل تنشأ من طبيعتنا الإنسانية (رغم أنها تظل في حالة من الشد والجذب مع نواحٍ أخرى من تلك الطبيعة) وتترسخ وتتهذب وترتقي إلى أبعاد جديدةٍ ضمن التقاليد الدينية الكبرى.

تتطلب طبيعتنا البشرية أن نتصرف بحسب القانون الأخلاقي الذهبي، والذي يفهمه هيك بأنه يعبّر عن الفكرة نفسها التي يعبر عنها أمر كانط المطلق. فأيّ ظاهرةٍ شخصيةٍ أو لا شخصية تستجيب بصدقٍ للحق النوميني عليها أن تتسق مع المتطلبات الأخلاقية الفطرية في طبيعتنا البشرية، ولكن يظل السؤال: لم نفترض ذلك إذا لم يكن بإمكان الواحد

منا إجراء أي إثباتٍ أنطولوجيٍّ بشأن الحق النوميني؟ ويذكر هيك أوجهاً أخرى من طبيعتنا البشرية لا تتفق مع المحبة، كما يذكر بصراحة بأن أيّ تقليدٍ دينيٍّ إنما هو «مزيج فريد من الخير والشر»، فلماذا إذن نعتقد بأن المحب والمسامح والرحيم في الطبيعة الإنسانية أو في مختلف الديانات هو «الاستجابة اللائقة»؟ لماذا لا يكون ضدها كذلك؟ بالطبع يمكن للواحد منا أن يقدم إجابةً أنطولوجيةً مثل: «الله محبة»، ولكن منظومة هيك الفكرية لا تسمح بهذا الإثبات النوميني، فإذا كان لهيك أن يقول إن «الله محبة»، فلماذا ليس «الله شخص» أو «الله ثالوث»؟ فلماذا يؤكد هيك بشدّة أن مفاهيم «الخير» و «المحبة» لا تنطبق على الحق النوميني بقدر أكبر من نقيضها، ويقول بدلاً من ذلك بأن الحق خير «ليس في نفسه، ولكن بالعلاقة مع أعمق شواغل الكائنات البشرية». ولكن هذا لا يمكنه أن يعني بأن الحق النوميني يقيّد حقاً استجابتنا الفينومينية له بحيث يضمن الحق النوميني نفسه (وهنا أستخدم فعلاً أنطولوجياً لا أعلم كيف يمكن لي أن أتجنبه) بأن إحدى استجاباتنا صحيحة؛ فلو كان هذا هو ما يعنيه هيك فإن هذا يعني أيضاً أن يصرح بإثباتٍ في غاية التحديد عن الحق النوميني، وهو أن من طبيعة الحق النوميني (وهو نفسه) بأن يجبر التجليات الظاهرية للبشر بأن تؤكد الخير والمحبة بقدر ما تستجيب على نحوٍ لائقٍ للحق النوميني. ولكن لماذا يقدر هيك على إثبات عبارات كهذه عن الحق النوميني ولكنه في الوقت ذاته يمنع عبارات أخرى عنه مثل القول بأن «الحق النوميني بطبيعته يجبر التجليات الظاهرية للبشر بأن يثبتوا الثالوث (أو حتى أن يثبتوا الشر، أو أن يثبتوا كونه غير شخصي) بقدر ما يستجيبون على نحو لائق للحق؟» ودعنا هنا نضرب صفحاً عن هذا التأويل الأنطولوجي لما قاله هيك كتجاوزٍ صريحٍ لحدود امتناع المعرفة التي على هيك التأكيد عليها. وعند رفض التفسير الأنطولوجي كتعدٍّ على بناء هيك الفكري، فمن الواضح بأنه ملتزمٌ بحلٍّ مستقلٍ في ذاته وبذاته. علينا أن نتخذ وعلى الصعيد الذاتي موقفاً بالعلاقة مع الحق النوميني بحيث تجبرنا طبيعتنا البشرية على رؤية الحق النوميني «وكأنه» خير، فأيّ توكيدٍ إنسانيٍّ لخيريّة الحق النوميني هي حصراً تأمّلٌ في الذات: فهي تقول شيئاً عنا نحن، ولكن لا شيء عن الحق النوميني خارجاً عنا.

وهكذا فإن كلاً من المعيارين الذين اعتمدهما هيك لحل مشكلة الربط في «عدم الاستمرارية الأنطولوجية الأخلاقية» عليها أن تكون مستقلة بذاتها وفي ذاتها إذا كان لهيك أن يظل ضمن بنيته الفكرية القائمة على التعددية. وكما حاول كانط حل مشكلة الاستقراءات الخاصة من خلال التوجه إلى الحكم التأملي وحاجته إلى تحديد القوانين لنفسه من خلال مبدأ الغائية الذي يفترض مسبقاً بأنه متلق لها و «كأنها» تعطى وهي تلبي احتياجاتنا الإدراكية، فيحاول هيك أن يحل مشكلة عدم الاستمرارية **الأنطولوجية الأخلاقية** من خلال اللجوء إلى دافعنا الديني واحتياجاته لأن يعرف نفسها من خلال مبدأ التحول الخلاصي القائم على المحبة والرحمة والذي يفترض مسبقاً من خلاله بأن ما نتلقاه فيه «وكأنه» معطى واحتياجاتنا الأخلاقية متضمنة فيه كجزء من طبيعتنا (أي ذلك الذي هو محب ورحيم، بدلاً من ذلك الساعي إلى النفس والقاسي)، ولنستخدم هنا كلمات هيك:

> **ولكن ما هو من المسلكيات والعواطف وأوجه التصرف وأنماط الحياة البشرية اللائق بالحق؟ يمكننا فقط أن نجيب على ذلك ضمن دائرة الفرضية. إنه ما يتعلق بالإله أو المطلق الذي نربط أنفسنا به حتى يكون تجلياً صادقاً للحق ولاستجابتنا العملية اللائقة بذلك التجلي. وطالما الأمر كذلك، فكل من التجليات الشخصية واللاشخصية يمكن القول عنها بأنها تتماشى خلاصياً مع الحق.**

وهكذا يظل هيك ضمن حدود بنيته الفكرية التعددية، ولكن ليس من الواضح بأنه أجاب في الحقيقة على مشكلة الربط في عدم الاستمرارية الأنطولوجية الأخلاقية.

ماذا لو تكلم الفيل؟

كما فعل كانط من قبل، يعطينا هيك إجابةً مستقلةً بذاتها ولذاتها لمشكلة الوصل التي يسعى من خلالها ضمن بنيته الفكرية القائمة على التقسيم بين الفينوميني والنوميني. ولكن مع أن كلاً من الرجلين ظل ضمن الحدود التي فرضها على نفسه، ليس من الواضح أبداً بأن الإجابات المستقلة بذاتها ولذاتها تشكل إجابات عملية على هذه المشاكل العملية. والمفتاح لكل من كانط وهيك إنما هو التوكيد على الواقعية الأنطولوجية من خلال

استخدام أداة «النومينا»، مع ضمان عدم إعطاء أي قوةٍ إبستمولوجيةٍ لتلك الأداة. فيريد مفكرانا الحفاظ على القابلة الإنسانية الحقيقية لتلقي شيءٍ أبعد من الإنسان، ولكن مع إتاحة ما يكفي إبستمولوجياً من التلقائية والبداهة للإنسان بحيث يقدر على رسم الحقيقة كما يتعاطى معها البشر.

وتقديم نقدٍ كاملٍ لمواقف كانط وهيك يحتاج إلى ورقة أطول من هذه بكثير، ولكن أود اقتراح بعض الاعتراضات التي تدفعني إلى اعتبار موقفهما حافل بعيوب لا علاج لها. فأولاً، لا يبدو بأن إجابةً تحمل استقلال الذات بذاتها لمشاكل الربط تشكل أيّ حلٍّ أصلاً، فبالعودة إلى المشكلة بين كانط وهيوم، فإن الإجابة المستقلة بالذات وللذات على مشكلة الاستقراءات الخاصة لا تعني إلا اعتماد الموقف الذي أوصى به هيوم في الأصل، وهو أننا لا يمكننا معرفة أيّ شيءٍ عما إذا كانت معادلات نيوتن الرياضية ستظل صحيحة غداً أم لا، ولكن علينا أن نستمر في الحياة بأفضل طريقة ممكنة، «وكأنها» ستظل كذلك. ومع أننا لا يمكننا أن نعلم يقيناً بأن الشمس ستشرق في الغد، علينا أن نتصرف «وكأنها» ستفعل. ومن خلال اتباع الإجابة المستقلة بذاتها ولذاتها، يتبع كانط إيماناً هيومياً ينتظر ما يقع خارجاً عنا للتأكّد بالفعل إن كانت الأشياء ستسير كما نرجو أنها ستفعل. أنا أنظر إلى الطبيعة «وكأنها» ذات غاية، ولكن علينا أن ننتظر ونرى ما تفعله الطبيعة بينما تفرض نفسها على قابليتنا للتلقي. إن استقلال الذات بذاتها وأمام ذاتها إنما هي ضربٌ من التسامح أمام هيوم، وإذا كان لإجابة كانط بشأن الغائية أن يكون لها أيّ قوةٍ فعليةٍ كجوابٍ على مشكلة الاستقراءات الخاصة، فإن عليها أن تأتي من تحت سيطرة البنية الفكرية الكانطية لتُظهر بأنّ ما نتلقاه هو نفسه ذو غاية. بالطبع، سيكون هذا بعينه النزعة المتعالية الواقعية التي أراد كانط تجنبها، ولكن يبدو وأن ذلك هو خيار كانط: إما التراجع عودة باستقلالٍ ذاتيٍّ إلى الإيمان الهيمي الذي يثبت حالة واحدة للأشياء التي نتلقاها (أي معادلات الجاذبية التي خرج بها نيوتن ستستمر بالعمل غداً حتى لا تضيع الأرض في الفضاء) بينما نقرّ بأنه ليس لدينا أي أسس غير ذاتيةٍ للاعتقاد بذلك، وإما الاعتراف بأن لدينا نوع من الواقعية المتعالية التي يمكنها أن تكافح موقف هيوم المتعالي واقعياً (ربما من خلال دفاعٍ قويٍّ على الحجة

الغائية أو لإثبات صفات الله بحيث تقيم الاستمرارية). وعلى جميع الأحوال، انتهى الحال بكانط بأن أثبت شيئاً عن كيف سيتصرف ما نتلقاه، وعلى جميع الأحول فإن كانط واقعيٌّ متعالٍ.

وكذلك فإن معايير هيك القائمة على استقلال الذات بذاتها تخفق في تقديم إجابةٍ فعليةٍ لمشكلة عدم الاستمرارية الأنطولوجية الأخلاقية، لتتراجع آخر الأمر إلى إشكالية تشبه إشكالية كانط. لا يمكننا أن نعلم أيَّ شيءٍ عما إذا كانت استجابة محبة ورحيمة هي التي يتبعها بعضنا تقربنا من الإله بالفعل أو لديها أي ارتباط بما عليه ذلك الإله، ولكن علينا أن نتابع حياتنا على أفضل نحوٍ ممكنٍ ونتصرف «وكأن» الأمر كذلك. مع أننا لا يمكننا معرفة ما إذا كان الإله يفضّل الحب وليس الكره، ولكن علينا أن نتصرف «وكأن» الأمر كذلك. ومن خلال اتباع مسارٍ مستقلٍّ بالذات وللذات في إجابته، فهيك يتبع إيماناً معيناً ينتظر ما هو خارج عنا للتأكيد إذ ما كانت الأشياء ستتبع بالفعل ما نرجو أن تتبعه. فأنا أنظر إلى الحق النوميني «وكأنه» (أو على الأقل أقرب ما يكون إلى) المحبة والرحمة، وعلينا أن ننتظر ونرى ما يفعله بينما «يفرض نفسه» على قابليتنا للتلقي. وليكون لمعايير هيك المستقلة بذاتها ولذاتها أيّ قوةٍ فعليّةٍ للإجابة على مشكلة عدم الاستمرارية الأنطولوجية الأخلاقية، عليها أن تخرج من سيطرة بنية هيك الفكريّة لتظهر بأن ما نتلقاه إنما هو في الحقيقة محبٌ ورحيمٌ. وبالطبع، فهذا سيؤدي إلى الإقصائية الدينية التي يحاول هيك تجنبها. ولكن يبدو أن ذلك هو في الحقيقة الخيار المطروح أمام هيك: إما العودة على نحوٍ مستقلٍّ بالذات وللذات إلى إيمانٍ يثبت روايةً واحدةً للإقصائية الدينية ويقرُّ بأنه ليس لديه أيّ أسسٍ لفعل ذلك (أي أن الاستجابة المحبة للحق النوميني هي وحدها المناسبة، ولكن ليس لدينا أيّ أساسٍ بأن ذلك يتماهى مع الحق النوميني بأيّ شكلٍ من الأشكال)، أو الاعتراف بأن بنفسه هو ضرب من الإقصائية الدينية التي يمكنها مواجهة أنواعٍ أخرى من الإقصائية الدينية. وعلى جميع الأحوال ينتهي الحال بهيك بأن يثبت شيئاً بشأن الكيفية التي سيتصرف بها في ما نتلقاه. وعلى جميع الأحوال ينتهي الأمر بهيك بالإقصائية الدينية: باستثناء جميع الإقصائيات

الأخرى إما على أساس أن الإثبات الأنطولوجي بأن الحق النوميني إنما هو محب، أو على أساس أن البشر عليهم أن يتصرفوا «وكأن» الحق النوميني محب.

وفي النهاية علينا أن نفكر في المثل القديم عن الفيل والرجل الأعمى والملك، وهو مثل يستخدمه هيك. فبينما يتفقد الملك ما حوله، يحسّ رجالٌ عميانٌ بجوانب مختلفةٍ من الفيل ويستنتج كلٌّ منهم بأن الفيل إما يشبه جذع شجرة أو حبلاً أو أفعى. ويقوم المثل على فرضيتين مشمولتين في بنيتها: الأول بأن الملك ومن وجهة نظره المتفوقة معرفياً يرى كامل الأمر ظاهراً ويمكنه أن يعلن بسلطويةٍ عن ماهية الوضع في الحقيقة بالعلاقة مع الفيل. ولكن جعل مثال الفيل متفقاً تمام الاتفاق مع الوضع الغامض دينياً الذي يفترضه هيك، فالملك (وراوي القصة الملم بجميع تفاصيلها) عليهما أن يخرجا من هذه الصورة، أو جعل كلّ واحدٍ منهما رجلاً أعمى آخر. فهيك أقرب إلى الرجل الأعمى منه إلى الملك (أو راوي القصة). وثانياً، تفترض القصة بأننا نتعامل مع فيلٍ أخرس، ولكن ماذا لو كان بإمكان الفيل التكلم؟ ماذا كان الفيل ليقول لو تحدث مع الرجل الأعمى الذي شبهه بجذع الشجرة: «تحرك الآن إلى اليسار وقف، ومد يديك إلى نابي، هل تشعر بهما؟ ومع أنك غيرُ قادرٍ على معرفة ذلك، ولكن هل تعلم أن لدي أذنان وعينان أيضاً؟» فماذا لو كانت لاقت قابلية الإنسان على التلقي شيئاً أوصل نفسه وسعى لجعل نفسه معروفاً؟ وماذا لو قطع التلقائية الإنسانية من خلال التواصل معنا، مقدماً لنا نفسه في علاقة ترابط وتواصل؟ إن هذا المثل لا يتضمن هذه الإمكانية، أعني إمكانية إله يتصل ويحب أن يعرف ويخاطبنا. ومن خلال تجنب هذه الإمكانية، يبني المثل على جوهر ديني محدد، وهيك يحاول أيضاً، حين يصل إلى الإغلاق المستقل بالذات وللذات لإمكانية أن يتدخل الإله في التلقائية البشريّة ليعطي نفسه لقابليتنا للتلقي، أن يبني على جوهر ديني محدد. ولكن إذا كنا منفتحين حقاً للحق النوميني، وإذا أثبتنا بالفعل قابلية الإنسان للتلقي، فعلينا إذن أن نفتح أنفسنا لإمكانية أن يكون الإله نفسه يطلبنا للدخول في علاقة يجعل نفسه من خلالها معروفاً. وعلينا أن نتسائل: ماذا لو تكلم الله؟

المحتويات

دراساتٌ نقديةٌ في أعلام الغرب 1

إيمانويل كانط

الجزء الثاني: ما بعد الطبيعة - فلسفة الدين



هذا الكتاب

هذا الكتاب هو الجزء الثاني من ثلاثة مجلدات تقارب أعمال الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط بالنقد والتحليل. نلفت عناية القارئ الكريم أن المعيار الرئيس في اختيار هذه المقالات يكمن في النظرة الناقدة لمختلف الأبعاد الفكريّة لكانط. ذلك أنّ مقاربة كلِّ قسمٍ من أقسام المشروع العملاق لكانط هو موضع دراسةٍ ونقدٍ، في إطار استراتيجيتنا المعرفية.

عنوان هذا الجزء «كانط، ما بعد الطبيعة وفلسفة الدين» ويضم إحدى وعشرين دراسة ومقالة شارك فيه باحثون متخصصون ومفكرون من العالمين العربي والإسلامي وكذلك من أوروبا وأميركا.

العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية